م ـ مقدمة لفلسفة الاخـلاق

أصبحت فلسفة الأخلاق ضمن المواد الفلسفية التي تحظى باهتمام الباحثين الآن وأصبحت الجامعات الكبرى تخصص عددا أكبر من ساعات الدراسة لمادة الأخلاق بعد أن كان الاهتمام ينصرف نحو المسائل السياسية والأيديولوجية والاجتماعية . وقد كان الاعتقاد سائدا في وقت قريب ـ ان الاهتمام بالمشكلة الاقتصادية والعمل على حلها سيكون هو الكفيل بحل المشكلة الاخلاقية . وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو ما يزعمونه من أن سوء الأخلاق وانحطاطها انما يظهر وقت الأزمات الاقتصادية ، كما أن البعض يظن أن الأخلاق هي القدوة والمثال وليست الأحاديث والأقوال . وقد نسي هؤلاء أن الأخلاق النظرية بما تحويه من نظريات فلسفية انما هي بمثابة الدعامة أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الانسان بذلك أم لم يشعر .

وقد كان تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين رهنا بتعدد مشكلات الحياة العملية وتطورها وعلى هذا فان الفكر الأخلاقي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية فمثلا كانت ملابسات الحياة الاجتماعية هي التي دفعت بالفكر الأخلاقي في بدايته الى نوع معين من البحث ، فهي التي دفعت بالمفكرين الأوائل الى التطرق لموضوع الفضيلة والتساؤل عن ماهيتها وعن تعدد الفضائل وتنوعها أو وحدتها . واذا بدا لنا أن الحوار كان ساذجا فان هذه السذاجة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجنبها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والميادين ويناقش اجاباتهم فتفتحت العقول شيئا فشيئا وتيقظت الانسانية وتنبهت الى الصعوبات التي تفرضها الممارسات الأخلاقية تدريجيا . (ونحن نعلم أن المصدر الأساسي

لهذه الصعوبات ما يكتنف الفعل الأخلاقي من نسبية ، فهو ليس فعلا من أفعال الطبيعة كالتنفس أو الغذاء أو النمو يسير على وتيرة واحدة) . ولهذا فان الفكر الأخلاقي الذي بدأ باالبحث عن وحدة الفضيلة أو تعددها ، قد انتهى عند كانط بالبحث عن الفعل الأخلاقي الذي يحتمه " الواجب " . وقد تطورت النظرية الأخلاقية بعد كانط ولم تفقد قيمتها بل أصبح الانسان المعاصر هو أحوج ما يكون الى الفيلسوف الأخلاقي .

ب - حاجة الانسان المعاصر الى الفيلسوف الأخلاقي :

ان الانسان المعاصر الذي يعيش في ظل نظام رأس المال أو الذي يخضع لما أحدثته الآلة من تأثيرات قد تحول الى مجرد سلعة لأن قواه الحيوية أصبحت مجرد رصيد يستثمر بالعمل ويستهدف الحصول على أكبر قسط من الربح وذلك تبعا للأسعار المتعارف عليها في "السوق" . وأصبح "السوق" هو القوة المنظمة للممارسات التي يقوم بها الانسان المعاصر . ولذا أصبح الانسان في القرن العشرين لا يجد طمأنينته الا جوار "القطيع" فهو امعة ، يفعل كما يفعل الناس دون أن يكون في وسعه مخالفة جماعته في أنماط التفكير أو السلوك . ان المجتمع الرأسمالي في حاجة دائما الى أفراد يشعرون بأنهم أحرار (وربما كانت هذه الحرية هي التي مهد لها فكر روسو بنظرية العقد الاجتماعي) ، الا أنه في الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع وأن يتكيفوا مع النظام الاجتماعي دون أي احتكاك أو صدام . انه مجتمع يهيئ لأفراده أفضل السبل المعيشية ، غير أنه يسلبهم تدريجيا جميع المسئوليات ومن هنا صح القول

بأن الفرد في المجتمع المعاصر انما يوجه دون تسره ويقاد دون حاجة الى قائد أو زعيم ، ويدفع به الى الأمام دون ما هدف أو غاية ، اللهم الا لكي يكون ترسا صالحا في الآلة الاجتماعية ، بحيث يتحرك ، ويعمل ، ويؤدي وظيفته ، دون أن تكون له أية مبادأة شخصية ، أو أي نشاط مستقل .

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد في المجتمع الحديث يحرص على أن يعيش على نمط الآخرين الا أن هذه الحياة على نمط واحد لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من الشعور بالعزلة والقلق وعدم الطمأنينة أو "الاغتراب" ، وهو احساس مرضي اليم ، ولقد حاول الانسان الحديث أن يقضي على هذا المرض الذي فرضته الآلة بأن يتغلب على بأسه بالبحث عن عديد من وسائل التسلية أو على الأحرى ما تقدمه "صناعة التسلية" . ولكن هذه الأساليب المصطنعة لم تستطع أن تحقق الاحساس بالأمن والطمأنينة .

والحقيقة أن الانسان المعاصر يفتقر الى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الاحساس بالقيم . ولقد تبين لنا أن حياته سطحية خاوية تفتقر الى التعمق وينقصها الاحساس بالمعنى أو القيمة بفعل الحياة الآلية الحديثة التي انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة وتعجل . واذا قيل ان حياة الانسان الحديث هي حياة جهد ونشاط وتنافس ، فاننا لا يجانب الصواب اذا قلنا ان هذا التنافس لا يخفي وراءه أي تأمل أو تفكير . ان مطالب الحياة اليومية تتصارع فيما بينها ويطرد بعضها البعض الآخر ومن هنا فان انطباعاتنا واحساساتنا وخبراتنا يتناسخ كل منها الآخر لكي يحل محله . ان الانسان المعاصر يجد نفسه محكوما بكل ما هو

جديد حتى قبل أن يتاح له تذوق ما مر به من خبرات واحداث ، وهكذا تكـــون الحياة انتقالا من احساس الى احساس ، ومن خبرة الى خبرة دون أن ننفذ الى شيء أو نتوقف عند شيء أو نتعمق فيه حتى لقد تبلد لدينا الاحساس بالقيم . اننا لم نعد نفطن الى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص بسبب ما لدينا من سطحية ، ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة غير أنه يقـــترن دائما بالاحساس باليأس أو التشاؤم ، ولا سبيل الى علاج هذا المرض الا باستثـــارة ما لدى الانسان من قدرة على الدهشة أو التعجب من أجل دعوته الى رؤية القيم . ومن هنا تظهر أهمية الفيلسوف الأخلاقي . والفيلسوف الأخلاقي ليس سوى ذلـــك الانسان الواعي الذي يتمتع بقوة نفاذة تعينه على تذوق قيم الحياة ، ومهمتـــــه أن يساعد الانسان الحديث على استرداد حاسته الأخلاقية حتى يتفتح أمامه عـــالم الروح .

واذا كانت الأخلاق الفلسفية هي العلم المعياري الذي يحدد لنا الســـلوك الفاضل ، وهو ما ينبغي أن يكون ، فان الأخلاق الفلسفية أيضا هي فلسفة عملية تمكن الانسان من النفاذ الى القيم فهي لا تلقننا ببعض الأحكام الجاهزة وانما تعلمنـــــا دائما كيف نحكم وذلك حين توجه انتباهنا نحو العنصر الابداعي في الانسان ، وحين تحثنا دائما على اتخاذ القرار ، وحين تدعونا الى التصرف تصرفا أصيلا مبتكـــــرا حسبما تقتضيه الظروف والملابسات .

ويتضح مما تقدم أن الأخلاق الفلسفية المسماة " بالمعيارية " لا تستهـــــدف انغلاق الانسان داخل صيغ جامدة بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيـــد

من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات . ولا شك أن تحرير الانسان من كل وصاية هو بمثابة خلق جديد للانسان .

والأخلاق هي منهج تربوي . وقديما قال أفلاطون "ان الأخلاق هي مرشدة الانسانية" فمهمتها أن توقظ الاحساس بالقيم لدى الانسان " .

د - تحديد المشكلة الأخلاقية :

ان المشكلة الأخلاقية ليست مشكلة ميتافيزيقية يمكن أن تتناول بالنظر العقلي الخالص فقط انها على وجه الخصوص مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة" . وأهم ما تتميز به الخبرة البشرية هو أنها مشتملة بالمعاني والقيم ، كما أنها تتصف بالمعاناة الارادية من أجل غاية سامية هي الخير الأسمى الذي يتحقق للفرد وللمجموع .

واذا كان السلوك الغريزي لدى جميع الحيوانات لا يتجرد من الغائية ولا يخلو من بذل الجهد فهل يمكن نسبة جانب أخلاقي الى هذا السلوك ؟؟ في الاجابة عن هذا السؤال نلاحظ أن الغائية التي توجه السلوك الغريزي يجهلها الحيوان كما أن الجهد اللازم لهذا السلوك هو جزء من طبيعة الكائن ، ونرى في ضوء هذا العام ، أن الممارسة الأخلاقية تقوم على الوعي والاختيار ، وربما خالفت مسار الطبيعة ، لدى الكائن . ومن ثم يمكننا أن نقرر بعدم وجود سلوك أخلاقي لدى الحيوان . واذا اعترض بأن بعض افعال الحيوان ـ كالوفاء الذي يظهره الكلب نحو صاحبه ـ يكاد لا يخلو من سمة أخلاقية لأنه يشبه أفعال الخير

التى يقوم بها الانسان ، عندئذ ينبغى أن نكرر ما قد سناه من أن الممارسة الأخلاقية الحقة ترتبط بتقدير واع للأمور وتتناسق مع مجموع متكامل من القيم وهذا لا نجده سوى عند الانسان باعتباره "الحيوان الأخلاقى" الوحيد .

ويحدثنا "ستيفنسون" عن طبيعة هذا الكائن الأخلاقى الفريد يقول :

" ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض الا الى حين ، لقد قذف بها بحر من العوائق والمصاعب . انها تنغلق على رغبات متعارضة لا تعرف الانسجام ... ومع ذلك فانها تكتشف عن العديد من الفضائل ... ان الانسان ليعلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ، ولكنه يجتمع مع ذلك الى أقرانه لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر ، والصواب والخطأ ... وهو على استعداد دائم لحمل السلاح دفاعا عن مصالحه ... غير أنه يعيش على فكرة الواجب (واجب نحو نفسه وأهله وربه) وهذا (الواجب) هو الذى يفرض عليه نمطا خاصا من السلوك أو نوعا معينا من الآداب ، وهو اذا تمسك بالشرف ، فكأنه يؤمن فى قرارة نفسه بأن تلك اللؤلؤة الثمينة ينبغى أن تتمسك بها النفس العميقة أو الشقية " .

ان الكائن الانسانى هو أقدر كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والعمل على قمعها أو ابدالها أو اعلائها . وهذا هو معنى القول بأن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يمكنه أن يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات نظاما خلقيا للقيم ، ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقى التى قد يبلغها الانسان أحيانا ،

فانه مع ذلك يظل حيوانا اخلاقيا لانه يحتفظ بمثيل أعلى يتوقه الى تحقيقـــه ، ولأنه صاحب القيم الذى لا يقنع دائما بما هو كائن وانما يتجاوز الواقع متجهـــا بفكره نحو مستقبل أفضل هو ما ينبغى أن يكون ولا شك أن الحياة الانسانيـــة الصحيحة انما تتمثل فى شعور الوجود البشرى بذلك التعارض القائم بيـــن " الكائن الواقعى "بنقصه وضعفه و "الكائن المثالى "بكماله وسموه . واذا كان هذا الكائن المثالى فى نظر البعض مجرد صورة خيالية بعيدة المنال ، الا أنه يمـارس تأثيرا على الشخصية لا يمكن انكاره . ومما يؤكد أهمية " الكائن المثالى "أو "المثـل الأعلى " ، ان الانسان موجود "ناقص" يشعر دائما بقصوره وضعفه ،وهو يحـاول دائما أن يكمل هذا النقص وأن يعلو على ذاته . واذا كان الحيوان يتجـــاوب مع الطبيعة ويتكيف معها تلقائيا ولا شعوريا ، فان الانسان على العكس من ذلك تماما بما تعارض معها وتمرد عليها . ومن هنا فان "المثل" يلعب دورا هامـــا فى الحياة الانسانية الى جانب "الواقعى " لأن الانسان يضطر دائما الى أن يعلو على الأحداث الجزئية ، يتصيدها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن يكشف عما تنطوى عليه الوقائع من " معان " يدركها من خلال احساسه الخـــاص "بالقيم " .

ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحمل " امانة القيم "واذا كان الوجود البشرى لا يمثل سوى نطاق الوجود المادى سوى كم مهمل وفان ، فانه مع ذلـــك أكثر أهمية من العالم المادى فى مجموعه لأنه هو "عامل " القيم والدلالات ولأنـــه هو منشئها ومبدعها . ان المعجزة الكبرى التى صنعها الأخلاق هى أنها تـــرد

للانسان كرامته ، وتحرك ما فيه من سمو ، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت ، والانسان حين استخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة وعندما راح ينظم غرائزه في صورة نظم اجتماعية وشرائع أخلاقية ، عندئذ فقط تحول الى كائن أخلاقي . ومن هنا كانت المعايير الأخلاقية المكتشفة هي همزة الوصل بين التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري ، وكانت الأخلاق هي المظهر الحضاري الحقيقي لحركة "التجاوز" التي يفرضها الوجود البشري على الطبيعة . ونلاحظ أن التقدم في شتى صوره والتقدم الصناعي أو المادي على وجه التحديد انما يؤدي الى ظهور " قيم خلقية " جديدة لأنه ينطوي على "دلالات انسانية" جديدة تكشف عن سيطرة الانسان على الطبيعة . واذا كان انسان اليوم يعيش في " جو ثقافي " يختلف بالعديد من القيم ، فان مرد ذلك هو أنه استخدم ما لديه من حرية وقدرة ابداعية في الانتقال من النظام الطبيعي الى "نظام القيم" . كما أن تدخل الانسان في مجرى الأحداث الكونية كان بمثابة ثورة أخلاقية كبرى قلبت أوضاع الطبيعة رأسا على عقب ، وأدخلت فيها حشدا جديدا من المعاني وعملت على صبغ الكون بصبغة عقلية — وروحية .

وكان الطبيعيون منذ القرن التاسع عشر يدعون أن السلوك البشري لا يشذ عن غيره من مظاهر السلوك في الطبيعة ، وأن حياة الانسان هي "عملية تكيف" مستمر يتحقق بين الكائن الانساني وبين البيئة الطبيعية ولا مجال للحديث عن غايات أو مثل عليا تحرك سلوك الانسان ، وفي هذا يقول الأمريكي "هولت" :

" ان الكيمياء [illegible] من أجل بعض الغايات . صحيح أن حركتها تتجه

نحو الأمام ولكن قوتها المحركة لا تصدر مطلقا عن الأمام (أى عن بعض الأهداف) بل عن الخلف (أى الطبيعة) " .

ونحن مع اعترافنا بأن السلوك البشرى يقوم على قاعدة طبيعية من الغرائز والاستعدادات الفطرية الا أننا لانقبل أن يهمل جانب الرغبات والأهداف كبواعث للسلوك : ان ما نسميه الخير (ونحن نعلم أن كل انسان يسعى الى خيرة حسب تصوره الخاص) ليس سوى عملية "جهد حر" يقوم بها الانسان بالبحث عن القيم " بوصفها "غايات" ولا يمكن أن نتصور السعى الى الخير على أنه عملية اجبارية تحتمها الطبيعة وتحكمها الغريزة . وربما كانت "الحرية" هى "القوة العظمى" فى كل الحياة البشرية ، ولكنها مع ذلك تمثل "الخطر الأعظم" الذى يهدد هذا باستمرار ، ولا شك أن هذا الخطر هو دعامة الحياة الأخلاقية ، اذ يشعر به الانسان كلما أوشك على الخروج على المعايير المرسومة ، كما يشعر به كلما تجاوز حدود الضمير وهنا نلاحظ أنه فى حين أن سائر الكائنات تواجهها الأخطار من الخارج نجد أن الانسان ـ وحده ـ هو الكائن الأوحد الذى يواجه الخطر من الداخل . ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الانسان من نفسه ، وكثيرا ما دعوه الى مقاومة ذاته ، فتحولت الممارسات الأخلاقية الى صراع ضد الذات يبدأ بالاختيار ويستند الى الحرية . والفعل الحر ليس تصرفا أعمى يصدر عن اختيار عشوائى ، بل هو تصرف مستنير يصدر عن فهم وتعقل وتقدير للأمور . والارادة الحرة هى نشاط ايجابى يستند الى الامكانيات المادية المتاحة ويعتمد على قدرة العقل . وليس من شأن الأخلاق الفلسفية أن تقضى على الحرية

البشرية ، بل هي تبذل أقصى طاقتها لاثارة السبيل أمام تلك الحرية .

وفي ختام هذا الحديث عن المشكلة الأخلاقية نود أن ننبه الى أن ظروف المجتمع المعاصر بما يتسمه من ملابسات الحياة التقنية والتكنولوجية هي التي أدت المشكلة في أساسها . ذلك لأن المشروع الأخلاقي أو الخطة الأخلاقية لم تعد تتصف بالذاتية والفردية ، فالفرد لم يعد يصمم ويريد ويفعل ويتحمل مسئولية أفعاله بل أصبح مجرد "وحدة اجتماعية" ليس لها أدنى قيمة ذاتية . والأدهى من ذلك أن المشكلة "الأخلاقية" قد ذابت في طوايا المشكلات الاقتصادية والسياسية التي يواجهها المجتمع الحديث . وعلى الرغم من ذلك فان مهمة الدراسة الأخلاقي لم تتغير ، وهي كما سبقت الاشارة تتلخص في ايقاظ "الاحساس بالاثم" لدى الفرد والجماعة .

* * *

الباب الأول

علم الأخلاق الفلسفي

موضوعه ومنهجه

تقديم :

علم الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا وكاملا عن سائر العلوم . وكلمة علم فيما يتعلق بالأخلاق لا يمكن أن يكون لها نفس المعنى المعروف في سائر العلوم . فكلمة علم في العصر الحديث لا تطلق على المعرفة أيا كانت وانما تطلق على نوع معين من المعرفة . فهي اما معرفة رياضية أو معرفة للظواهر الطبيعية تقوم على استخدام الرياضيات . وظاهر لنا أن العلم الحديث يخضع من ناحية للمعيار الرياضي ومن ناحية أخرى للمعيار التجريبي .

وقد اعتقد بعض فلاسفة الأخلاق أنه من الممكن قيام علم تجريبي للأخلاق . ولكننا سنرى أن هذه الدراسة غير ممكنة : فموضوع الأخلاق يتنافى والطرق العلمية سواء أكانت رياضية أو تجريبية خصوصا وأن موضوعاتها ليست ظواهر ميكانيكية محسوسة .

نحن في الأخلاق اذن لسنا أمام ظواهر بالمعنى الدقيق بل نحن أمام أفعال وقواعد وأوامر . والفعل الأخلاقي مثل الشجاعة والعدالة والمحبة هو ما يقوم الأخلاقي بوصفه وصفا فلسفيا . واذا كان لا بد من الحديث عن "ظواهر أخلاقية" فانه ينبغي أن نميزها عن الظواهر الطبيعية لأنها ليست قائمة في العالم الخارجي ولا يمكن رؤيتها بالعين المجردة أو تسجيلها بالآلات . وللأفعال الخلقية مظهر حركي يكمن في الحركة الارادية . ولكننا في الأخلاق لا ندرس الحركة الارادية في

ذاتها وانما ندرسها فى التفكير السابق عليها وفى الشعور الذى يصاحبها ونفس التقدير التى هى محل له وأيضا فى التفكير الذى يليها •

طبيعة الدراسة الأخلاقية :

الأخلاق علم فلسفى • فهى ليست مجموعة من النصائح وليست تأويلا لهـــا ، ولا يمكن مقارنتها على الاطلاق بالعلوم القانونية التى ترجع الى القانون الوضعـــى وتضرب الأمثلة وتبحث مختلف التأويلات للنصوص • انها تتصل مباشـرة بالـــروح أو الضمير •

ونلاحظ أن منهج الدراسة فى الأخلاق قائم فى اتجاهين متكاملين :

الاتجاه الأول استخدام الوصف

فهو يقوم على وصف المعانى والقيم الأخلاقية السائدة فى المجتمع والتى يقبلها الضمير ، فيكشف عما هو متضمن فيها ، ويبين جوهرها وأركانها ، وما يجمع تلك الأشياء فى وحدة كاملة • والوصف فى الأخلاق لا يمكن أن نقارنه بالوصف الطبيعى الـــذى يعتمد على الادراك الحسى وقد يستخدم تجربا أو حسابيا • ان الوصف المقصود هو وصف فلسفى يسمى فى لغة المعاصرين " وصف فينومينولوجى " •

الاتجاه الثانى : يقوم على التفكير والتأمل والنقد :

فالفيلسوف الأخلاقى لا يكتفى بوصف القيم وانما يبحث عما اذا كانت قيما بالفعل

جديرة بالتقدير . وهو هنا ينتقل الى الأساس الذى تقوم عليه المعانى الأخلاقية ، سواء أكان هذا الأساس فى العقل الانسانى أو فى المجتمع أو فى عالم المثل أو فى الوحى .

وظيفة الفيلسوف الأخلاقى

ان الفيلسوف الأخلاقى ليس عالما نظريا فحسب ، ذلك لأن اتجاهه ينصب دائما نحو الخير أى نحو الأفراد فى قيمهم وفى علاقاتهم الفردية والعامة . وهذا يعنى أن وظيفة الأخلاقى لا تقتصر على دراسة الحقائق الأخلاقية فحسب ، بل انها تعمل أيضا على ايقاظ الشعور الخلقى فى كل انسان كما تعمل على التأثير فى الغير عن طريق هذا .

وكان "سقراط" أول فيلسوف أخلاقى بالمعنى الدقيق يتخذ الحديث والحوار والمناقشة والمناظرة منهجا له بغاية فى الوقت نفسه . وسقراط لا يسمى نفسه عالما أو حكيما . وهو اذا ارتضى لنفسه "اسم الحكمة" لحكمته كما يقول هو — هى شعور بجهالته وضعفه ، وهى أيضا بتصوير بسيط تصوى الى الاستنارة .

ونحن نرى أن مثال سقراط عظيم جدا لأنه يبين المرتبة السامية التى يجب أن يكون عليها الأخلاقى " فالأخلاقى يفكر ولكنه يستخدم تفكيره فى ايقاظ شعور الغير وفى ايقاظ شعوره الشخصى أيضا . والعلم الأخلاقى ليس علما يملأ العقل وانما هو علم يعتمد على التواضع وخدمة الغير .

وعلى النقيض تماما من سقراط نجد بعض فلاسفة الأخلاق يفصلون تماما بين اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس ، وبين اتجاه العمل والممارسة أى ايقاظ الشعور فى الأنا والغير . وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن نبذت الكتب الفلسفية الأخلاقية ونظر الى الفيلسوف على أنه منافق أو جالس فى برج عاجى .

والحقيقة أن الأبحاث الأخلاقية يمكن أن نجدها فى كتب غير كتب الفلاسفة مثل: الكتب الدينية وعند الروائيين والشعراء . كما يمكننا أيضا أن نكشف عن نظرات أخلاقية فيما نسمعه من ارشاد ومواعظ وما نقرأه من صحف ومجلات .

* * *

الحاسة الخلقية ومقاييس الأخلاق

أولا ـ الحاسة الخلقية

يهتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة ولكنه بما أودع فيه من الشعور يهتم بممارسة الخير . فاذا كان للعلم أهمية فى رقى الانسان المادى فان الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان وبالحياة المثالية التى يجب أن يحياها ولا ينتظر من كل انسان أن يكون عالما أو أن يلم بنظريات العلم ولكن ينتظر منه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف فى أعماله وتصرفاته الى تحقيق المبادئ الخلقية . لذلك فان مسائل الأخلاق من المسائل التى يهتم بها كل انسان . فكل فرد محتاج لأن يبنى تصرفاته على الأخلاق ويبررها بالرجوع الى مبدأ أخلاقى ، واذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفا بالنسبة للمشاكل التى تعرض له وآثر أن يكون سلبيا فان هذه السلبية تكون ضد المبادئ الخلقية . وفى ذلك يقول "بسدال" (ان السلبية هى أساس التدهور والسقوط فوق أنها نفاق وجبن) .

يتعين على كل انسان اذن أن يتخذ لنفسه مبدأ خلقيا يسير عليه ويقيم به تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم .

وفى كثير من الأحيان نرى أن ما يأمرنا به الواجب تدفعنا اليه الطبيعة ولذلك يمكن القول بأن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة فى الانسان ، بل ان هناك

من يذهبون الى القول بأنها غريزة . فاذا نظرنا الى تعريف الأخلاق فى القاموس المحيط نجد أن هذا التعريف يبدأ بالقول بأن "الخلق هو الطبع والسجية" ويقول الغزالى كذلك "يقال فلان حسن الخلق والخلق "أى حسن الظاهر والباطن فالخلق عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير فكر ولا روية" .

واذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة أو غريزة راسخة فى النفس وجب أن نحدد نوع النشاط الذى تتصل به هذه الصفة ، فمن صفات النفس الانسانية كما قدمنا النشاط العقلى والنشاط العاطفى والنشاط الادارى . والأخلاق تتعلق بجانب القصد والارادة أى أنها نوع من النشاط يهدف الى تحقيق سلوك معين تحدده الارادة . واذا انتفى جانب الارادة من سلوكنا فاننا لانستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه خير أو شرير . ومع ما تؤكده الديانات من ميل الانسان أحيانا الى الشر فان الاندفاع نحو الخير هو غريزة النفوس التى لم تدنسها الشهوات العارضة لا أدل على ميل الانسان بطبيعته نحو الخير من تأنيب الضمير الذى يقلق راحة الانسان حين يحس أنه أخطأ كما أن الغريزة الأخلاقية هى التى تدفع الجماهير الى الدفاع عن حق الضعيف ومعاقبة الظالم . ونحن نحكم على الناس بالرجوع الى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ويدخل هذا الحكم فى جميع أنواع النشاط الانسانى من سياسى الى اقتصادى الى تربوى .

* * *

ثانيا — المقاييس الأخلاقية :

يتفق الرأى العام مع آراء بعض الفلاسفة على أن الأخلاق صفة لازمة للانسان ويعتقد هؤلاء جميعا أن التفاهم تام على معنى هذه الكلمة . ألا يميز كل منا الأخلاقى من غير الأخلاقى وان اختلفت معاييرهذا التميز . فالمجرمون أنفسهم ومن ينبذهم المجتمع لهم مقاييسهم الخلقية التى يحكمون بها على أفراد بيئتهم وعلى غيرهم ممن يعيشون فى بيئات أخرى غير بيئتهم وعلى هذا الأساس فان أول سؤال يخطر ببالنا هو هل مقاييس الأخلاق موضوعية تجعل من الأخلاق علما موضوعيا يدرس حقائق أو ظواهر ثابتة موجودة وجودا خارجيا فى العالم الخارجى ليصل منها الى قوانين ثابتة مضطردة تكتسب صفة العمومية أو أن هذه المقاييس ذاتية تختلف باختلاف الظروف والأحوال وباختلاف الزمان والمكان وتتأثر بالنظم الاجتماعية المحيطة ولا يمكن أن يكون لها صفة العمومية بل انها تتصف بالنسبية البحتة؟

ان النظر الى الأخلاق من احدى هاتين الزاويتين هو أساس التقسيم الذى نعرفه اليوم فى هذه الدراسة وهوالذى يفصل منهج الدراسة فى الأخلاق التى مدرستين أساسيتين هما : المدرسة الفلسفية والمدرسة الاجتماعية .

فالمدرسة الفلسفية تدعى أن الأخلاق علم وان كان هذا العلم يتخطى حدوده من تقرير ما هو كائن الى تحديد ما يجب أن يكون وهى تدعى كذلك أن قوانين الأخلاق عامة لاتتأثر بحدود الزمان والمكان ، فكما أن المنطق يبحث فى قوانين الفكر فكذلك الأخلاق تبحث فى قوانين السلوك الانسانى .

أما المدرسة الاجتماعية فتقول ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين لا بد أن يعكس المبادىء الأخلاقية والعادات السائدة فى مجتمعه والضمير الأخلاقى عند الانسان يتقيد كثيرا بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد ولذلك فان الانسان يحكم على الأعمال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع .

والأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست علما فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ولذلك فانهم يفرقون بين الأخلاق الفلسفية وبين العلم الذى يدرس الظواهر الأخلاقية وهى اذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية أى تفصل بين دراسة ما ينبغى كائن وما يجب أن يكون ولقد أوضح " ليفى برول " وجهة النظر هذه فى كتابه المشهور (الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية) وسنترك عرض هذه الآراء الآن لكى نبدأ أولا ببحث موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة .

* * *

(٤) موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة

تبحث الأخلاق فى القيم الأخلاقية وهذا البحث يتيح للضمير أن يتبين فى ضوء حدود القيم الطيبة والمعانى الخبيثة ثم أن الأخلاق تضع القوانين الأخلاقية ويقصد بها الواجبات والفضائل وقواعد السلوك التى يتعين على الارادة أن تلتزمها ويبدو بهى أن كلمة القوانين اذا ذكرت فى مجال الأخلاق وخصوصا بمعناها الفلسفى فانها لا تعبر عن معنى القوانين العلمية ، فالقوانين العلمية تلخص العلاقات التى توجد بين الظواهر على حين أن القوانين الأخلاقية ليست الا قواعد عملية تحدد السلوك فكما أن قوانين المنطق تحدد قواعد الفكر فكذلك قوانين الأخلاق فانها تحدد قواعد السلوك ويقول فلاسفة الأخلاق أن القيم الأخلاقية والقوانين الأخلاقية تتصف بأنها عامة اذ يتفق الجميع بشأنها فقد قسم الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة ومازالوا يقسمون الأعمال الانسانية الى أعمال طيبة وأعمال خبيثة لو أنهم يتفقوا تماما على طبيعة الخير وطبيعة الشر كما أن الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية وان حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحيانا فوجود الالزام الخلقى هو الذى يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية فى نظر الفلاسفة ولذلك فلقد عرف بعضهم الانسان بأنه حيوان خلقى ، اذ أن هناك ثلاثة أنواع من النشاط يمارسها الانسان :

أولا ـ النشاط الحيوانى :

ويمارسه بحافز من غرائزه الحيوانية فيأكل ويشرب ويسعى لارضاء رغباته

العادية كالحيوانات تماما .

ثانيا ـ النشاط العقلي :

ويمارسه الانسان بتوجيه ذكائه ويحاول أن يحقق لنفسه السعادة والثروة كما أن هذا الذكاء هو أساس ما يحققه ضروب العلم والأدب والفن .

ثالثا ـ النشاط الأخلاقي

ويمارسه الانسان بحافز من ضميره وسنرى فيما بعد النظريات المختلفة في تفسير نشأة الضمير الأخلاقي وهذا النشاط هو الذي يسيطر على وجود النشاط الأخرى بحيث تخضع الحياة الحيوانية والحياة العقلية لما تفرضه قواعد الحياة الأخلاقية وهذه السيطرة هي ما يطلق عليها الأخلاقيون السلطة الأخلاقية العليا . فالأخلاق تتدخل في كل لحظة في تفاصيل حياتنا اليومية لتحدد ما يجب أن تختاره من ضروب السلوك وما يجب أن تجتنبه وقد لا يكون هذا الاختيار موفقا في جميع الحالات ولكن حسبه المرء أن يستعرض الأمر في نزاهة واخلاص، فاذا تبين له وجه الخير سار فيه بارادة طيبة ، وننصرف الآن الى مناقشة قولهم أن القيم الأخلاقية تتصف بأنها عامة وقد ليلهم على ذلك بأن الناس جميعا يقدرون الأعمال الطيبة وخبيثة ، هذا التقسيم لا يستطيع أحد أن ينكره ولكن [illegible] الخير والشر يختلف باختلاف [illegible] والحضارات [illegible] بسيطة لحضارة بأكملها .

لقد أثبتت البحوث الاجتماعية التي قام بها العلماء في مناطق مختلفة

من سطح الأرض أن مايعد أخلاقيا فى مجتمع معين قد لا يعد كذلك بالنسبة لمجتمع آخر وأن ما لاتحرمه الأخلاق فى زمان معين قد تحرمه فى زمان آخر (أمثلة : تعدد الزوجات فى المجتمع الاسلامى ، اختلاط الجنسين بدون قيد فى المجتمعات الغربية ، اباحة الرق قديما وتحريمه الآن) . كما أن اختلاف الناس واختلاف الفلاسفة كذلك على تحديد طبيعة الخير وطبيعة الشر يخرج الأخلاق من نطاق مباحث المعرفة التى تخضع لقوانين يقينية ويدخلها فى نطاق النظريات العملية التى تضىء الطريق أمام الفكر الاسلامى الانسانى .

أما عن وجود الانسان الخلقى فانه يجعل من الأخلاق صبغة موضوعية دون ريب ولكن بشروط أن ندرس طبيعة هذا الالزام وحدوده وتأثره بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة اذا قمنا بها تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لنعرف حقيقتها ونتتبع أصولها وتطورها .

(ب) تعريف الأخلاق :

لما كان هذا هو اختلاف الآراء وتشعبها حول موضوع الأخلاق وطريقة بحثه لمسائله واختلافها كذلك حول الاعتراف بأن الأخلاق علم معيارى أو علم موضوعى فقد أدى ذلك الاختلاف الى الاختلاف على ايجاد تعريف للأخلاق ، فقال "بسكال" ان الأخلاق هى علم الانسان وما أراد ذلك التعريف كما قلنا أن الأخلاق هى التى تميز الانسان عن غيره من الكائنات ولكنه تعريف فضفاض

لا يفصل بين حدود الدراسة العلمية والدراسة الأخلاقية للانسان كما أنه يصرف الأذهان في الوقت الحاضر الى الانثروبولوجيا ومعناها حسب الأصل اليوناني علم الانسان ،وعرف "سبنسر" الأخلاق بأنها العلم الذي يبحث في النشاط الانساني من حيث ما يحققه هذا النشاط بالنسبة لنا وللآخرين من نتائج مفيدة أو ضارة وهذا التعريف مع كونه أكثر تفصيلا من سابقه الا أنه يخلط بين النشاط الأخلاقي المنزه عن الغرض وبين أوجه النشاط النفعية وقال آخرون ان الأخلاق هي العلم الذي يبحث في معنى الخير والشر ويحدد الواجبات والفضائل وقد يكون هذا التعريف هو أقرب التعاريف الى بيان طبيعة الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية أي المعيارية وليس لنا أن نعترض على هذا التعليق الا فيما يتعلق باستخدام كلمة علم فالعلم بمعنى يتخذ مادة لبحثه مجموعة موجودة من الظواهر يدرسها ليعرف حقيقتها ويحاول ايجاد العلاقات القائمة بينها ويعبر عن هذه العلاقات في صيغ قوانين وليس هذا بطبيعة العمل هو المعنى الذي يقصد اليه الفلاسفة في تعريفهم للأخلاق . أما الاجماع وعلى رأسهم "ليفي برول ودوركيم" فقد عرفوا الأخلاق بأنها علم الظواهر الأخلاقية وهم يقصدون بذلك دراسة الأخلاق كما يفهمها ويمارسها الناس بالفعل في مجتمع معين ولذلك فقد سار الفلاسفة ضد هذا الرأي وراعمهم أن الأخلاق لا تهتم الا بالواقع هي في نظرهم يجب أن تهتم في المقام الأول بتحديد المثل العليا والنظر فيما يجب أن يكون عليه سلوك الناس واذا كان لا بد من بقاء هذا التعريف فقد اشترط الفلاسفة أن يحدد بدراسة الظواهر الأخلاقية الخلقية كما يجب أن تكون .

ولكن علماء الاجتماع لم يرتضوا شيئا للمهادنة بينهم وبين الفلاسفة أن تشوه فكرتهم على هذا النحو، فالأخلاق لا تصبح موضوعا لعلم الا اذا بدأنا أولا ببحث القواعد الأخلاقية القائمة ولا يكون هذا البحث مجديا الا اذا فصلنا بينه وبين الاعتبارات التي تحقق غايات عملية فاذا فرغنا من مرحلة البحث العلمي وهي مرحلة شاقة تستلزم منا أن نكرس لها أعظم الجهود فاننا نستطيع بعد ذلك أن نقترح سياسة أخلاقية أو قواعد السلوك العملي قائمة على أسس عقلية.

هل المزاج الأخلاقي ثابت أم يمكن التأثير فيه وادخال التعديل عليه ؟

قلنا أن بعض الفلاسفة يقرر أن المزاج الخلقي للانسان هو صورة روحه، ومعنى ذلك أن هذا المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبديله تماما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القصر الى الجمال أو بالعكس، فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية الى التي نطمح عليها الانسان من أمثلة من يتعصبون لهذا المبدأ " شوبن هور " الفيلسوف الألماني اذ يقول :

" يولد الناس أخيارا أو أشرارا كما يولد الجمل وديعا والنمر مفترسا وليس لعلم الاخلاق الا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان ومن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية في الأخلاق الفيلسوف الألماني "كانت" ولا أدل على ذلك من قوله :

" ان الذي يشاهد موقف الانسان في ظرف معين ويعرف سوابق تصرفاته

فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبأ صادقا بما سيفعله فى هذا الظـــرف المعين كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وكسوف القمر فى ساعة محددة " .

ومن يتشبهون لهذا المبدأ كذلك "سبينوزا" الفيلسوف الهولندى اذ يقول:

" ان أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكـــن استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة المثلث أن زواياه الثـــلاث تساوى زاويتين قائمتين " .

ويقول "ليفى برويل" الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك :

" ان ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجىء بها الى هذا العالم عنـــد ولادتنا هى طبيعتنا فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى " .

وأخيرا يلخص "هيجو" الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :

" ان الشعور بالحرية ليس الا وهما وخداعا " .

هذه هى بعض آراء الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنهـا من عمل الفطرة ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا فيما بسطوه من نظريات بمـا ساد فى العصر الحديث من قوانين علمية تتصف بالحتمية فأرادوا أن يعمـــموا ذلك فى مجال الأخلاق وهم بذلك يصورون لنا الارادة الانسانية سجينة فى نطـاق حديدى من الغرائز والطبائع .

ولا شك ان هذا الموقف يدعو احتما الى التساؤل : ما قيمة الرسل والمصلحين ؟ وما قيمة ينزلون به من شرائع او يشرعون من قوانين لاصلاح البشرية ؟ وما قيمة عمر [illegible] صلاح ما اعوج من خلق ؟ واخيرا ما قيمة المثل العليا التي يضعها امامنا فلاسفة الاخلاق ؟

الا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث لا طائل تحته

لقد تصدى لهذا الراي فريق من المفكرين محاولين اثباته على شططه وقبل ان نعرض رأي هذا الفريق المعارض نحب ان نذكر ان اصحاب مذهب الفطرة ينقسمون الى فريقين : فريق يقول بان الانسان خير بطبعه والشر عارض له وهو مذهب التفائلين امثال "جان جاك روسو" ويرجع هذا المذهب في اصوله الاولى الى "سقراط" والرواقيين .

والفريق الثاني يقول ان الانسان شرير بطبعه والخير طارئ عليه وهو مذهب التشائمين كالمسيحية ذهبت المسيحية كذلك الى هذا الراي حيث ترى أن الانسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة في اصلاحه بنفسه [illegible] عن سقف ومحمد الذي يعبر عن الواقع ويحارب هذا الميل الى أحد المحسور وهو الرأي الذي يقول بان الانسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا وهذا الرأي يتفق مع اراء علماء النفس والتربية وقد سبق ان تبنى هذا الرأي الفيلسوفان العربيان "الغزالي وابن خلدون" وان كانا يميلان الى الاعتقاد بأن الانسان خلق الى الخير اميل منه الى الشر ذلك ان من نظر الى

ما في الانسان من العنصر الروحي "كما في عبارة الغزالي" او عنصر النفس الناطقة "كما في عبارة ابن خلدون" قال انه خير بطبعه ومن نظر الى العنصر الجسماني او الحيواني قال بعكس القول الاول ومن نظر الى العنصرين معا كما هو الاصوب قال بالاستعداد للأمرين جميعا ولا يفوتنا هنا أن نبين أن في القرآن الكريم ما يثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان "وهديناه النجدين" وآية اخرى "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها" بل في الوقت نفسه ان هذا الاستعداد المزدوج اقرب في اصله الى الخير والاستقامة "لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم".

ومهما يكن من امر فان أسبقية أحد الطبعين: الخير أو الشر الى الوجود في نفس الانسان لا يعني القاعدة قابليته للتبدل الى الأحسن او الاسوأ بتأثير الوسط والتربية والعلل التي يقتضي بها المرء في حياته ونحن نسلم ان نظرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر وان بعض الناس يولد خيرا بطبعه وبعضهم يولد شريرا بطبعه وقد يكون للوراثة أثر في ذلك وان كان هذا الاثر لم يتحدد بعد مداه في صورة دقيقة ولكن هذه الاسبقية في ظهور أحد الطبعين لا تعني بتاتا استعصاء التحول او استحالته، بل تعني فقط ان التحول الى الطبع المقابل قد يكون اصعب وابطأ لتوقفه على العوامل الخارجية الجديدة.

ان الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يؤيدون دعواهم بحجتين: الاولى هي انه اذا لا يمكن للانسان تحويل خلقته الظاهرية — من الدمامة الى الوسامة — كذلك لا يمكنه تغيير طبيعته الباطنة من الشر الى الخير.. والحجة الثانية ان

كثيرا من اهل المجاهدة والرياضة النفسية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانيـــة او الغضبية فباءوا بالفشل وللرد على الحجة الاولى نقول اننا لانملك حقيقـــة ان نغير من طبيعتنا الجسمية وان نخلقها خلقا اخر ولكننا نملك ان نعالجها مـن أمراضها وأن نهذب شذوذها بالرياضة وأن نجعلها بما نشاء من ضروب الزينـــة ونحن لانطلب فى مجال الاخلاق اكثر من ذلك لانطلب تحويل الطبع من النقيض الى النقيض ولكننا نطلب تهذيبه وهذا التهذيب ممكن اذا تعهدنا العناصـــر الطيبة فى الانسان بالصقل والتنمية . اما عن الحجة الثانية فليس الغرض مـــن الجهاد الروحى اذا فهم على حقيقته ان نمحوا من انفسنا تماما غريزتى الشهوة والغضب . اذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للانسان نشاهد انه على جـــلب النفع ودفع الضرر فمثل غريزة التمنى وطلب الاشياء المفيدة كمثل كلب الصيد الذى تهمك فى طلب الفريسة ومثل غريزة الغضب كمثل كلب الحراسة الذى تدفع بـــه اللصوص والمعتدين عن نفسك و أهلك فكما انه ليس من الحكمة ان تقتل كلبك كذلك ليس من الحكمة ان تقتل فى نفسك غريزة الغضب والشهوة الى الاشياء التى تنفع فى الحياة ولكن الحكمة هى ان تعلم كلب صيدك الا يختطف الطير الأليـف الذى يملكه جارك وان تعلم كلب حراستك الا ينبح فى وجه الضيف فواجبنـــا فى جميع الاحوال اذن هو ان ننظم سير غرائزنا حسب ما يقضى به العقل والنظام الاجتماعى واذا دلت التجارب الناقصة السريعة تفشل احيانا فى هذا التنظيم والتهذيب فان المثابرة وقوة الارادة كفيلان باحراز النجاح وتشهد بذلك سير العظماء والمربين فى انفسهم وفى تلاميذهم واذا كان الانسان قد وفق الى نقل

طباع الحيوان من النفور الى الالفة ومن الجموح الى السلاسة والانقياد كما انه درب الحيوانات المفترسة على الا تقرب الطعام وهي في اشد الحاجة اليه .

اذا كان هذا هو اثر التهذيب في غرائز العجماوات فكيف بالغرائز الانسانية التي اثبت علم النفس المقارن انها اسلس قيادا واعظم مرونة بتنوعها وتعارضها . يجمل القول ان الجهاد الخلقي يكون عبثا في احد افتراضين لا ثالث لهما ان تكون النفس الانسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجمعا لكل اطوارها وان تكون خلقت جامدة غير قابلة للكمال ، اما وهي كما قال الغزالي " ناقصة بالفعل ولكنها منطوية على امكانيات الكمال قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الرقي او الهبوط "

فقد اتسع ميدان الجهاد امام كل مجاهد لكي يزكي في نفسه الميول الطيبة ويضعف اثر الميول الخبيثة .

* * *

(٦) علم الاخلاق وعلاقته بالتربية

اذا كنا قد قررنا ان الطبع الانسانى يمكن ان يعالج ويقوم فان ذلك يؤدى بطبيعة الحال الى النظر فى علاقة علم الاخلاق بالتربية . والتربية بمعناها اللغوى هى التنمية والتقوية اى تصعيد اى شىء بالرعاية حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤهله له طبيعته وهى بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وانسان .

واذا نظرنا الى التربية فى محيط الانسان قلنا انها تتضمن الوسائل التى تنمى ملكاته وقواه جميعا ، ومن هذه الوسائل :

١ ـ تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هى التربية البدنية .

٢ ـ تثقيف العقل واعداده للتفكير السليم والحكم على الاشياء حكما صائبا وهذه هى التربية العقلية .

٣ ـ امداد العقل بالتراث العلمى وهذه هى التربية العلمية .

٤ ـ اعداد المرء للاندماج فى الحياة وكسب العيش وهذه هى التربية المهنية .

٥ ـ ايقاظ شعوره بجمال الكون وتمكينه من التعبير بهذا الشعور وهذه هى التربية الفنية .

٦ ـ تعريفه بالحقوق والواجبات فى المجتمع الذى يعيش فيه وما فيه من نظم

وقوانين وهذه هى التربيه الاجتماعية والوطنية •

٧ ــ افهامه لمعنى الكرامة والأخوة العالمية وهذه هى التربية الانسانية •

٨ ــ توجيهه فى اعماله على سنن الاستقامة وتعويده على العادات الصالحة وهذه هى التربية الأخلاقية •

٩ ــ الارتفاع بالانسان الى المعانى الروحية وهذه هى التربية الدينية •

ولقد يعتقد من ينظر الى هذا التقسيم أن الاخلاق تعنى فقط بناحية واحدة من هذه النواحى وهى التربية الخلقية ولكن الامر ليس كذلك فان سلطان الاخلاق يسرى على جميع انواع النشاط الانسانى ولا يخرج عن حكم الاخلاق اى نشاط بدنى او عقلى او فنى او ادبى او روحى • فالفنان الذى يجافى بفنه التقاليد الخاصة باللياقة والحياء والعفاف يتعدى لقمت الضمير الخلقى وكراهيته ، وان لم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن • والعالم الذى يكرس جهوده العلمية للتخريب والحنق الضمار باخوته فى الانسانية يكون قد خرج على القانون الاخلاقى وان كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية • وهكذا بالنسبة لجميع انواع النشاط الاخرى فانها يجب ان تخضع فى وسائلها وغاياتها لما تفرضه الاخلاق ومقاييس الفضيلة • على ان التربية الاخلاقية بالذات هى التدريب على السلوك الطيب بتكوين العادات الصالحة ولذلك فان صلتها بعلم الاخلاق وثيقة • فمن الشيق على ان المربى اذا عرف قواعد الاخلاق ونظرياته واستطاع ان يدرك الحكمة الكامنة وراء كل مذهب من المذاهب الاخلاقية المتعددة فانه يستطيع ان يختار

منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعية التي تتحقق في تلاميذه .

ولكن هناك امرا اثار الاختلاف منذ القدم وخلاصته ان العلم بالفضيلة لا يكفي في تحصيلها التزود بها فكثير من يعملون اوجه الخير ثم يحيدون عنها الى اوجه الشر وفي ذلك ما يبعث على التساؤل : هل الاخلاق كعلم ، وهل دراسته ودراسة المذاهب الخلقية كافية لتحقيق التربية الخلقية ؟

رأى سقراط

يجيب سقراط على ذلك بالايجاب وخلاصة رأيه ان الانسان يبحث عن السعادة فاذا عرف ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يوصل الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها ولا يمكن ان يعمل الانسان ما يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والاشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم الا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او جهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وغرائبهم لانهم لا ينوون الا خير انفسهم ولكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير او يجهلون وسائله ، واذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان وتحول هذه النية عن غاياتها بسبب الجهل وهذا رأي دللنا على غلوه في التفاؤل لان الانسان يمتزج في طبعه اتجاه الخير والشر وان اختلفت نسبة كل من شخص الى اخر .

رأى افلاطون :

ولقد ادرك افلاطون مواطن الضعف فى رأى استاذه فقرر فى بعض محاوراته ان العلم وحده لا يكفى لكى يصبح المرء فاضلا فان الرجل قد يعرف الشر ويأتيه وقد يعرف الخير ولا يفعله فلو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالادلة والبراهين لاستطاع حكماء اثينا ان يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم .

على ان افلاطون قد ادلى برأى اخر فى مواضع اخرى من كتبه فقال ان هناك نوعين من الفضيلة : فضيلة فطرية موروثة وهذه لاتحتاج الى تعليم . اما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهى التى تعتمد على معرفته الخير ونيته .

وليس المقصود بالمعرفة فى نظر افلاطون مجرد المعرفة التلقينية او الادراك العقلى المجرد بل المعرفة التى تمتد من العقل الى القلب وتصبح ايمانا عميقا وقوة دافعة . ولا شك ان العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقية وبث الفضيلة فى النفوس فالعلم يجب ان تنضم اليه قوة الايمان والاقتناع ، ويجب بعد ذلك ان تتوافر عوامل اخرى لنجاح النشاط التربوى واولها ازالة العقبات والموانع التى تعوق التربية ، ومن اخطر هذه الموانع البيئة السيئة والقدوة الضارة التى لا ينكر اثرها فى سلوك الناشئين كما ان منها الاتجاه بالطفل فى اتجاهات تخالف استعداده وقدراته وثانى بعد ذلك عوامل ايجابية نبه عليها ارسطو "المعلم الاول"

حين قرر ان الانسان ليس عقلا فحسب كما زعم سقراط وليس عقلا وعاطفة كما زعم افلاطون بل هو فوق ذلك ارادة فعالة . واذن فليست الفضيلة علما وايمانا فحسب لان العلم والايمان لا يدفعان صاحبهما الى العمل اذا كانت همته قاصرة وارادته ضعيفة متخاذلة . واذا كانت الاخلاق سلوكا قبل ان تكون علما فان هذا السلوك لا يتحقق الا عن طريق الارادة . فالسلوك الاخلاقي لا يكفي ان يحدث مرة او مرتين حتى يتصف بهذا الوصف بل يجب ان يتكرر ويستمر حتى يصبح عادة ثابتة وخلقا راسخا كانه طبيعة ثانية فلا بد اذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريب متواصل على العمل بما نعلم . واخيرا فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا ، بل هي عمل انبعاثي محبب الى الخلق وقد ادرك "دوركيم" هذه الحقيقة في تحليله للظاهرة الخلقية وبين ان الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر العمل الخلقي . ويذهب بعضهم الى ان الذي يفعل الخير بحكم العادة ولكنه لا يجد في نفسه اقبالا عليه ليس خلقيا ان يسمى خيرا .

فيجب اذن لتحقيق التربية الخلقية ان نعلم اولادها اين الخير وان نجعلهم يؤمنون به وتشحذ ارادتهم لتحقيقه ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحيث يقبلون على فعل الخير راضين مغتبطين .

(٧) الضمير الاخلاقي

ا ـ الشعور والضمير

اذا كنا نقرر ان الحقائق الفلسفية بل والفلسفة ذاتها لا يمكن ان يكون لها وجود الا بوجود العقل الواعي الذي يتلقى المعرفة ويشعر بها ، فان ذلك يصدق بالاحرى على الاخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نصفه بكلمة "اخلاقي" لا تكون له هذه الصفة الا بالقياس الى عقل يزن الامور تحت مسئوليته . ولكن يكون لنا "ضمير" يجب ان يسبق ذلك وجود "الشعور" وفي بعض اللغات الاوربية تعبر عن هذين المعنيين كلمة واحدة . ولكي نحدد معنى كلمة "شعور" يجب ان نعنى اولا بالتمييز بين الشعور وبين المعرفة . فالشعور هو ذلك الوميض (اللمحة الخاطفة) الذي يصاحب ويضيء السبيل امام كل لمحة عقلية سواء اكان ذلك يختص بمعرفة كادراك حسي او بلاحساس جمالي او عاطفي . اما المعرفة فهي الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الاشياء فيحدد طبيعتها . ومعنى ذلك ان المعرفة هي تحليل الشعور للاشياء التي تعرض للعقل بغية فهمها .

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور الى مناطق مختلفة فهناك الشعور النفسي والشعور الجمالي والشعور الديني والشعور الاخلاقي او الضمير . ولكن هذا لا يتنافى مع ما للعقل من صفة مميزة وهي الوحدة وعدم التجزؤ وقد قال ارسطو في معنى وحدة العقل " يجب ان تكون القوة التي تميز بين الاسود والابيض قوة واحدة " فكيف يمكن اذن ان ينقسم الشعور الى انواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد ؟

يمكن اذن ان ننظر الى انواع النشاط الانساني على انها تتجه بالشعور دون ان تقسمه في اتجاهات مختلفة .

١ ـ فالشعور النفسي هو مكون الفرد على معرفة ذاته . وهذه المعرفة تحتل بداية المعرفة العلمية . فالتأمل الباطني حين يصل الى بعض المعطيات عن الذات يهدينا الى رد هذه المعطيات (عن طريق التحليل الدقيق) بعض المحسوسات الجسمية او الذاتية الخارجية عن نطاق الجسم .

٢ ـ اما الشعور الجمالي فهو الاثر او الصدى الذي يحدثه تجرد المعطيات الخارجية في النفس وهو شعور يلابس ازاء الانفعالات التي تحدثها الاشياء الجذابة في النفس وشعور بالنفور ازاء الانفعالات التي تحدثها الاشياء القبيحة .

والشعور في مكون العالمين اي في حالة الاحساس بالذات او الاحساس بالجمال شعور يتجه نحو الداخل اي نحو تحليل الذات . اما اذا اتجه الشعور نحو الاحساس بالطبيعة فهو تعطيل للنية الطبية . واذا تركت الحقيقة مكانها للاخلاص وحل الانتظام بالعقل محل ملاحظة الحاضر عندئذ نجد انفسنا امام نوعين اخرين من الشعور هما : الشعور الاخلاقي والشعور الديني او التدين .

٣ ـ اما من الشعور الديني فصحت مراقبة وجوه الطاقة العقلية توجيهها ونصها من عالم المادة الى عالم الروح اي ان يحول الانانية الجشعة في الانسان الى حب خالص ينتهي في اوفى درجاته الى الحب الالهي .

٤ ـ اما الشعور الاخلاقي او الضمير وهو بيت القصيد فاهم ما يميزه انه يهتم بالمستقبل وينظر الى الامام ليحدد السلوك الانساني حسب ما توحي به النيـــة الطيبة ومقارنة هذا الشعور النفسي او السيكولوجي نجد ان هذا الاخير يتسم بالموضوعية والحكم الذي لا يصدر عن هوى او عن التاثر باعتبارات عاطفية ولذلـك فان الشعور النفسي لا يعبر عن حرارة الحياة وما تزخر به من قوى وتيـــارات مختلفة تتجاذب الانسان في شتى الاتجاهات . والسؤال الذي يحاول الشعـور النفسي الاجابة عليه هو من انا ؟ اما الشعور الاخلاقي فيتجه راسا نحو السلـوك العملي وشغله الشاغل هو الاجابة عن هذا السؤال : ماذا اعمل ؟ وهو في بحثه عن هذه الاجابة قلق حائر لا يستقر على حال وهذا الشعور لا يخاطب الانسـان بصيغة المضارع وانما بصيغة الامر يجب ان تفعل كذا وكذا . ولا يعني هـــذا الوصف ان الشعور قد يكون سيكولوجيا او قد يكون اخلاقيا بل انه يتجه في هـذا الاتجاه او ذاك بحسب الظروف التي يوجد فيها الانسان . ففي بعض الاحيـــان تتسلب الرغبة الى المعرفة وفي اوقات اخرى تتغلب الرغبة الى العمل ولذلك فـان انواع الشعور التي حاولنا تحليلها كلا على حدة هي عمليات يحتوي عليها الذهـن جميعا وتدفع به نحو الازدهار ونحو تحقيق الكمال الانساني .

* * *

خصائص الضمير الاخـــــلاقي

تكلمنا عن الضمير الاخلاقي بوصفه احد العمليات الشعورية التي تدور فـــي الذهن وسوف نبحثه الان في ذاته • عرف بعضهم الضمير الاخلاقي بانه معرفـــة الخير والشر • ويلوح من خلال هذا التعريف اثر المعرفة النظرية التي تثقل كاهـــل الاخلاق اذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير تحديد ما هو كائن حقـــــا وتحت كلمة الشر تحديد ما لا وجود له الا بالوهم او الخدعة وليس الخير شيئـــا ملموسا تستطيع المعرفة ان تتجه اليه كما تتجه الى نموذج معين لتقليده اومحاكاته ولكنه امر يصدر عن الارادة بعد ان تتبينه النية الطيبة وقيمة هذا الامر تتوقف على ما سوف يكون اي على تنفيذه وبدون هذا التنفيذ لا يكون هناك خير فالخير قبـــل السلوك لا يشعر به الانسان الا شعورا مبهما وهو في الحقيقة لا يراه بل يصبـــوا اليه ويصدق ذلك على الخصوص في حالة السلوك المبتكر الذي يحققه المرء لا ول مرة على ان الاخلاق فوق ذلك تتضمن القدرة على الاختيار او بالاختصار تعـــلق الذات بغاية محددة ،ذلك يستحسن في تعريف الضمير الاخلاقي الا نبدا بمـــا هو خارج عن نشاطه بل نبدا بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بما يقوم به من سلوك اولى ولنبدا بفكرة يقبلها الجميع وهي ان الاخلاق تحتل مكانا وسطا او مرتبـــــة متوسطة في مراتب التجربة العقلية فدون هذه المرتبة مرتبة الافعال التلقائيـــــة الساذجة التي تعبر عن الغريزة وعن المشاعر غير المحددة وفي هذه المنطقـــــة السفلى او الدنيا من مناطق النشاط الانساني تسيطر الغريزة على حياة الانســـان وتقوده الى الخير احيانا والى الهلاك احيانا ويتلمس الانسان طريقه في هـــذه

الحالة على هدى الحدس والاستشفاف (شيء من الشعور المبهم الى النتيجة التي يصل اليها) اما المرتبة التي تسمو على مرتبة الاخلاص فهي التي يصل فيها المرء الى درجة من التجربة والحنكة تجعله يتصرف في ادق الامور تصرفا حكيما بدون تردد ويمكن القول في هذه الحالة ان الاخلاق قد امتزجت بكيانه وسرت في دمه فاصبح لا يشعر بحاجة الى المزيد منها ولان يعيد في ذهنه قواعد معينة او يراجع نفسه عند ابرام امر من الامور .

وقد وصف "بسكال" هذه الحالة بعبارة مشهورة وهي ان الاخلاق الحقيقية تسمو بالاخلاق .

وهو يقصد بكلمة اخلاق الاولى الحاسة الخلقية التي بلغت اقصى درجات الارهاف والسمو بكلمة اخلاق الثانية قواعد الاخلاق التي يحتاج اليها عامة الناس لتهديهم في تصرفاتهم اى ان الاخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تسمو بالقواعد الاخلاقية التي يضعها العقل وبالمثل يمكننا ان نقول ان البلاغة الحقيقية تسمو بالبلاغة وان الموسيقى الحقيقية تسمو بالموسيقى ... الخ . فمن وهب ملكة او قدرة خاصة في ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة بطريقة التعلم والتدريب لا حاجة بنا الى القول بان هذا الموقف الذي يسمو على الاخلاق الوضعية هو موقف الصفوة من البشر اى الانبياء والقديسين فهم الينبوع التي تتدفق منه الاخلاق اما المستوى المتوسط وهو مستوى الاخلاق كما يمارسها الناس في اى مجتمع من المجتمعات فيتميز بانقسام الذات وترددها تبعا للعقبات التي تعترضها والتي تحاول ان تجد لها الحلول المناسبة وفي منتصف الطريق بين

الغريزة والسمو القدسي نجد انفسنا في حاجة الى قواعد اخلاقية كي نتغلب بها على الصعاب التي تواجهنا فيتنازع الذات عامل الحياة (ويرتبط بالناحية البيولوجية للانسان) وعامل الارادة ويرتبط بالناحية الروحية وتحاول الارادة ان تكون لها الغلبة بحيث تستطيع ان توجه النشاط وتفرض عليه في كل لحظة قاعدة اخلاقية او مثالا اعلى يرسم له الطريق وعلى ذلك فان الضمير الاخلاقي هو ذلك التاثير الذي تمارسه الذات الارادية على مجموع النشاط الانساني بحيث تستطيع ان تتحكم في هذا النشاط فتهيج او تمنع وتيسر او تقيد كل حركة تصدر عن الاندفاع التلقائي وقرانا بذلك التحليل قد وصلنا الى نقطة نلتقي فيها ما لا ما يردده الراي الشائع من ان الضمير الاخلاقي هو الرقيب على اعمال الانسان والرقابة هنا رقابة حقيقية اذ ان كل حركة وكل نشاط وكل سلوك لكي يكون اخلاقيا لا بد ان يجيزه هذا الرقيب فاذا ما صدر الفعل دون ان يمر بهذه الرقابة انتفت عنه الاخلاق واذا كانت دفعة الحياة كما يقول "برجسن" تدفع بالذات الى الانتشار في اوسع مدى فان الارادة التي تظهر في الضمير الاخلاقي تنظم هذا الانتشار وتهذبه فتشجعه وتحث عليه تارة وتقلل من سرعته وتمنعه تارة اخرى والحث على عمل او التنفير منه سواء اكان هذا العمل عقليا او عاطفيا معناه الاستحسان او الاستهجان وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الاخلاقي فنحن ندخل في مجال الاخلاق حين نستحسن سلوكا او نستهجن اخر .

ولكننا في مجال العلم لا شان لنا بذلك ، فالعالم لا يستهجن ظاهرة معينة ولكنه يوضح حقيقة او يفندها او ينقدها . نعني ذلك انه يحكم فقط بانها صواب

او خطا واذا نظرنا ايضا الى موقف الفنان نجد انه فى الحقيقة لا يلوم ولا يمدح وانما هو يعجب او لا يعجب بما يشاهده من الاعمال الفنية . صحيح ان البحث عن الجمال يعتمد على الارادة ولكننا لا نلوم انسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع ان يشعر به .

* * *

النظريات المختلفة فى نشأة الضمير الاخلاقـــى

١ ـ النظرية التجريبية

العقل صفحة بيضاء عند الطفل ، وهذه الصفحة البيضاء تمتلىء تدريجيا بما تنقشه عليها الخبرة او التجربة التى تفرض على العقل من خارجه . ونشأة الضمير الاخلاقى بالالتقاء مع معطيات عالم الحس شأنه فى ذلك اى معرفة تتكون عند الانسان . فالخير عند التجريبيين هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالارتياح ، والشر هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالقلق . واذا وجدنا لذاتنا فى اى مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما تتكون لدينا قاعدة تحدد سلوكنا ، اذ نبحث عن هذا المؤثر لكى نحل على تلك اللذة . ومجموع هذه القواعد هو الذى يظهر العادات والتقاليد الجمعية . وعلى ذلك فالتجربة هى التى تكون الضمير وهى المصدر الاساسى لنشأته ونحن لا نستطيع ان ننكر قيمة هذا الاتجاه التجريبى وما يوضحه من اهمية الاستقراء كشرط من شروط الحياة الاخلاقية . ولكن اذا كان الضمير الاخلاقى يتضمن نوعا من الحكم او التقدير القيمى فان هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع الى مشاهد الواقع فحسب . واذا كان العمل الذى يضمن لنا اللذة هو عمل واجب الاداء ، فهذا معناه اننا نفترض مسبقا ان اللذة غاية يجب ان نسعى اليها .

واذا كانت القيم الحسية فى المذهب التجريبى تحتل مكانا الصدارة ، فان

القيم الاخلاقية على العنصر تماما — ينبغي ان تسمو على عالم الحس • وكثيرا ما تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية فنحكم على اللذة مثلا بانها لا خلقية •

ومما تقدم يتضح ان المذهب التجريبي انما يتجاهل العنصر الذاتي الذي يتكون بفضله الضمير الاخلاقي •وهو يعتمد على الحواس فقط على الرغم مما بها من قصور •

ب — النظرية التطورية

ذاعت في وقت ما شهرة المذاهب التطورية وخاصة مذهب "سبنسر" •واهتم الناس بهذه المذاهب غير ان هذا الاهتمام لم يلبث ان خبت جذوته • ونستطيع ان نتبين ان النواة الاولى التي استمد منها "سبنسر" الاراء التي فصلها في نظريته رجع الى نظرية "هوبز" عن حالة الطبيعة • ولكن هذه الاراء قد تشكلت ووضعت في صيغتها النهائية التي اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير بفضل نظرية "داروين" عن اصل الانواع وعن الانتقاء الطبيعي ويربط "سبنسر" فكرة الضمير الاخلاقي بالفكرة العامة التي تسيطر على هذا التطور وهي فكرة بقاء الاصلح •

فالتغيرات النافعة التي تعود فائدتها على الجنس باكمله ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة في السلوك تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها افراد الجنس بعد ان تتبين لهم فائدتها وتصبح بذلك استعدادات وراثية في سلالاتهم •وعلى ذلك فان الضمير الاخلاقي حسب النظرية التطورية قد نشا من التغيرات التي اعترت الجنس بحكم الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها وتاصلت فيه بطريق الوراثة •

ويترتب على هذا التفسير ان تكون الاخلاق قد انبعثت من الالهة المحفظة ويكون العقل وليد الصدفة ويصبح الموت الذى يكتب على عديم الصلاحية مصدر الحياة تصل فى ارتفاع على الدوام .

ونحن لا نستطيع ان نستخلص من هذا المذهب فيما يتعلق بموضوع الاخلاق الا فكرة ايجابية واحدة . ومع ذلك فان هذه الفكرة بموزهل التمحيص العلمى الذى يثبت مقدار اهميتها . ونعنى بها فكرتان الوراثة تتدخل الى حد ما فى تكوين الضمير الاخلاقى وتحديد اتجاهه . وقد هدمت بعض الابحاث العلمية الحديثة الفرض الذى يتضمنه مبدأ "سبنسر" عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة .

واثبتت هذه الابحاث ان ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبة او استعدادات محددة وانما هى مجرد اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية وعضوية فى ان واحد ونحن حين نرجع نشأة الضمير الى التغيرات التى تعترى الجنس بطريق الصدفة ثم تفرض عليه نفسها فاننا نسلب من هذا الضمير حريته وهى من اخص خصائصه كما ان قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بان النتائج التى تترتب على فكرة الانتقاء الطبيعى هى بالضرورة خير النتائج . وفى ذلك ما يجعل القيمة المطلقة اى القيمة الروحية خاضعة للقيمة البيولوجية .

ج - التفسير الوضعى لنشأة الضمير الاخلاقى

يمكن تعريف المذهب الوضعى بانه المذهب الذى ينظر الى العلم على انه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الانسانية . ولما كان هذا المذهب لا يعترف

الا بما تثبته المشاهدة الموضوعية فانه لا يفسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات وبالرجوع الى القيم المطلقة " لان المطلق بالنسبة لمذهب الوضعى لا وجود له ، وانما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين والتى يتصرف الافراد بمقتضاها . فالشروط التى تخضع لها الحياة الاجتماعية والتى تنظم علاقات الافراد هى الاصل فى نشأة الضمير الاخلاقى . وليست الاخلاق فى نظر المذهب الوضعى الا فصلا من علم الانسان وهذا العلم ينقسم الى شعبتين اساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع . وفكرة الضمير الاخلاقى تختلف بحسب ما تميل اليه من ربطها باحدى الشعبتين .

اولا ــ الفكرة البيولوجية :

تنزع هذه الفكرة على غرار المذهب التطورى الى النظر للذات الانسانية على انها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز فى نظر اصحابها النشاط العضوى كالهضم من النشاط الارادى كالالتزام والمسئولية هو ان النشاط الاول يخص جزءا من اجزاء الكائن الحى على حين ان النشاط الثانى يخص الكائن الحى باكمله بما فى ذلك المراكز العصبية والعقلية . وهكذا نستطيع فى نظر اصحاب هذه الفكرة البيولوجية ان ننتقل من مجال علم الحياة الى مجال الاخلاق دون ان تكون هناك حلقات مفقودة . ويسهل علينا بناء على هذا الاساس ان نميز بين الخلقى واللاخلقى . ويكفى فى ذلك ان نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض . ويرى بعض المشيعين لهذه الفكرة ان الغرائز هى الجذور التى

تتفرع منها الاخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . اذ يحدث عند بعض الافراد ان تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية فينتقل هذا العطل الى سلالتهم . واذا كانت هذه السلالة كثيرة فان ذلك يؤدى مع الوقت الى اضعاف الحالة الخلقية للجماعة باسرها . كما حاول بعض المشتغلين بالطب النفسى ان يربطوا بين نواحى الاخلاق كالشهوات والعواطف وبين حالات الجسم . فاذعوا بان الشهوات الجامحة والميول المنحرفة سببها نقص طبيعى يصاحب ولادة الانسان او خلل يطرأ على اجهزته . وكما ان الارادة لا تتحكم فى نشاط الاجهزة العضوية التى تسيطر على انفعالاتنا وهى الجهاز السمپاوى والباراسمپاوى وكذلك افرازات الغدد الصماء ، فالمثل لا تستطيع الارادة ان تتحكم فى عواطفنا الخلقية التى تكون اساس الضمير الاخلاقى والتى هى فى نظرهم ناتجة عن حالتنا الجسمية . ويترتب على ذلك ان تصبح التربية الاخلاقية عديمة الفائدة اذ انها لا تغير شيئا من طبيعة الانسان . وكل ما تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالايحاء والتحليل النفسى انها تعطل ظهور الاعراض نوعا ما ولكنها لا تقضى على البواعث الاصلية للمرض . ولما كانت اسباب المرض الخلقى ترجع فى معظمها حسب ادعائهم الى خلل جسمانى فان العلاج الجسمانى قد يعود بنتائج طيبة فى محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فان الشره مثلا وهو ينتج عن زيادة افرازات المعدة والافرازات الحشية يمكن ان يعالج بالوسائل التى تقلل من هذه الافرازات وباتباع نظام الغذاء الذى يزيد من الافرازات القلوية . ويمكن القياس على ذلك بالنسبة للميول الاخرى المنحرفة

على شرط ان نصل اولا الى تحديد اسبابها الجسمانية .

ولنقد هذا الراى الذى يؤسس الاخلاق على القاعدة البيولوجية نقول انه يحتفظ الضمير الاخلاقى حيث لا يوجد . فالضمير الاخلاقى لا وجود له الا حيث تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ان تقرر الذات اختيار الوسيلة التى تؤثر بها على الموضوع او الطبيعة العضوية . فالطبيعة العضوية هى اذن المجال الذى يتركز فيه نشاط الضمير الاخلاقى . فاذا كانت هناك حالة معينة تستدعى توجيها واحدا من السلوك ، اى انها لا تترك امام المرء الا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فان الاخلاق لا شان لها فى مثل هذه الحالة . اما اذا استدعت الحالة فى الحس نوعا من التردد فى اختيار التصرف المناسب او فى تنفيذ السلوك او عدم تنفيذه ، فعندئذ يتدخل الضمير الاخلاقى ويمكن اعتباره فى هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود الكيان العضوى . فالاخلاق تبدأ فى الواقع عندما تصبح الميول الغريزية والتصرفات الالية غير كافية فى توجيه الانسان والانسان يتصف بانه خلقى بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية والغرائز . اذا وفرنا الوسائل العلاجية التى يعينها له الطبيب واستطاب عرفه فانه يثبت بذلك عدم كفاية هذه الوسائل كما يثبت ضرورتنا الاخلاق والتخلق .

ثانيا ـ الفكرة الاجتماعية :

يقرر المذهب الاجتماعى ان كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعى الذى يولد وينشا فيه العناصر الاساسية لضميره الاخلاقى . وذلك بطريق التقاليد العامة

أو التقييد المنظم وتأثير عادات المجتمع وتقاليده، وبقائه وحكمه، وقد أخذ التقليد لدى خلدون منذ القرن الثامن عشر يميل إلى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية. وساعد تقدم الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تصور الضمير الخلقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات من العقائد والحكم من مخلفات تصور قديمة بعضها فوق بعض. وجاء "كونت" فجعل قانونه المسمى قانون الحالة الثلاث من رغبته في إحلال المنهج العلمي محل المنهج اللاهوتي والمنهج الميتافيزيقي. وحكم على الفلسفة بالعقم لأنها تبحث وراء الطبيعة، على حين أن الإنسان مما وضع فيه من عقل وقدرة محدودين لا يستطيع أن يصل إلا إلى نتائج نسبية. وحين تهيأت له الفرصة لإنشاء علم الاجتماع جعل غاية هذا العلم هي أن يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع، فالفرد إذن من حيث هو فرد في نظر "كونت" فكرة تجريدية لا وجود لها في الواقع إذ أن الفرد الذي يقع عليه نظرنا ينعكس في أفكاره وفي أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. ثم يتلو بعد ذلك المبدأ الاجتماعي في تفسير الضمير الخلقي في مذهب "دوركايم". وسنرى كيف كرس "دوركايم" جهداً كبيراً من جهوده وأبحاثه في تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها وفي حالة الاستفادة من منهج علم الاجتماع في دراسة الأخلاق.

• • • •

(٨) " نسبة الضمير الاخلاقي "

ان الفلاسفة الذين يبحثون فى الضمير الاخلاقى انما تصطدم الدراسة لديهم بان الاحكام الصادرة عن الخير والشر تتغاير بتغاير الزمان والمكان .

نجد "ارسطو" مثلا كان ينادى بمشروعية "الاسترقاق" اى استخدام الرقيق اى العبيد فى حين ان جميع الاخلاقيين فى وقتنا هذا يدينون الرق والاسترقاق .

وفى العصور الوسطى الاوروبية نجد ان تعذيب الاحياء كان يقره الشرع والقانون ويحكم به القاضى عندكل من ارتكب مخالفات يستحق عليها التعذيب وكان الضمير الاخلاقى السائد لا يشمئز لمثل هذه الاحكام بينما هذا الضمير نفسه فى العصور الوسطى لا يقر تشريح الجثث فى مدارس الطب . ونحن نعلم اليوم ان اى تعذيب بدنى لا يقره اى ضمير خلقى الان على الرغم من انه ما زال يمارس فى بعض البلاد ولدى بعض الشعوب . اما تشريح الجثث فى ايامنا هذه فهو مثمن فى جميع مدارس الطب ومعاهده .

يضاف الى ما تقدم ان هناك عصورا زمنية منصرمة شهدت بوجود اكلى لحوم البشر وهو ما لا يمكن ان نتصوره الان .

ويشهد الضمير الاخلاقى تغيرا فى المكان اى لدى مجتمعات متباينة تعيش نفس الحقبة التاريخية .

فنحن نعلم ان شعوبا كثيرة فى مختلف قارات العالم يحتفلون بوجبات من

الابقار دون ادنى شعور بالتردد او بتانيب الضمير • فى حين ان جماعـــات الهندوس يعتبرون ذلك خطيئة عظمى يقشعر لها الضمير وتقوم بسببها المنازعات والحروب •

ونحن نعلم ايضا ان الاخلاق المتصلة بممارسة الجنس تختلف من مجتمع لاخر فنحن نسمع الان ان بعض الاخلاقيين المتطهرين يطالبون بتحديد لذات الحس ومنها الجنس بينما البعض الاخر على العكس تماما يطالب باحترام كل مطالب الغرائز الطبيعية •

وفى ايامنا هذه نسمع من البعض من يطالب بتحديد النسل ولا يمانع فـــى استخدام وسائل منع الحمل على اختلافها اما البعض الاخر فانه يرفض ذلك تماما ولا يقبله ويتعلل فى ذلك باسباب اخلاقية ودينية •

يشئ ان نقبل اخلاقا تختلف باختلاف فصول السنة • يبين احد علمـــــاء الانثروبولوجيا وهو " مارسيل مو " ان بعض جماعات الاسكيموالذين درسهم يعتقدون بالله واحد ولا ياكلون سوى النباتات فى فصل الصيف • وهم فى هـــذا الفصل ينظمون علاقاتهم الجنسية ويعاقبون المخالف بالموت • اما فى فصل الشتاء (وهو عندهم فصل الظلام) فقط لاحظ " موس " انهم يعتقدون بتعدد الالهـــة ولا يقتصرون فى طعامهم على النباتات بل ياكلون اللحوم كما ان الحرية الجنسية تكون مباحا تماما فى هذا الفصل •

وهكذا نرى ان الاخلاق ومعاييرها والضمير الاخلاقى يختلفون باختـــــلاف

الزمان والمكان • فهل يقودنا ذلك الى الشك فى القيم الاخلاقية؟ وهل يمكن بعد هذا ان يضحى انسان بحياته او بصالحه باسم القيم التى يمكن ان تتغير فى غضون خمسين عاما ؟

ولا شك انه فى ضوء الدراسات التى قام بها علماء الاجتماع منذ "اوجست كونت" والتى درسناها فى المحاضرات السابقة ، نلاحظ انه اذا صح ان مضمون الاخلاق متغير ، فان الصورة تظل كلية وعامة •

فنحن نلاحظ فى كل الثقافات تمييزا بين الممنوع والمسموح به ، او بين ما هو شر وما هو خير • ومن هنا فاننا نخلص الى هذه النتيجة العامة وهى ان الحكم الاخلاقى مميز للنوع الانسانى تماما مثل استخدام اللغة واستخدام الادوات المختلفة وهو ما لا يقدر عليه سوى بنى البشر •

وعلى الرغم من ان بعض الاحكام الضمير تتغير بتغير الثقافات ، فان العنصر الاخر يظل ثابتا وعاما •

ففى كل زمان ومكان كان الضمير الاخلاقى يمجد روح الاخلاص وينبذ الغدر والخيانة •

ويؤكد هذا الثبات فى احكام الضمير ما جاء فى "كتاب الموتى" ، وفى مصر القديمة — منذ اكثر من ستة الاف سنة • فقد جاء فى هذا الكتاب انه ينبغى ان تكون كرماء حيال الخدم ومخلصين للاصدقاء واوفياء لاعضاء الاسرة • ونرى ان هذه المبادىء يمكن ان تصلح لاى مكان وزمان •

" ارسطو " مثلا عد ما نادى بشرعية " الاسترقاق " كان يعتبره الوسيلة الوحيدة للحفاظ على المدنية والتقدم خصوصا اذا وضع فى الاعتبار ضعف الانتاج بمساعدة الالات المستخدمة فى ذلك الوقت .

وعندنا فى تاريخ مصر القديم يتهم الملك " خوفو " بانه كان حاكما فظا استعمل مئات الالاف من العمال فى بناء هرمه الاكبر . ونقول انه لم يكن يهدف اظهار عظمة الحاكم بقدر ما كان يبرز عظمة العلم والهندسة كما استهدف ايضا اظهار عظمة وهيبة مصر .

وفيما يختص بمجتمعات الاسكيمو التى درسها " موس " نقول ان فصل الصيف كان هو فصل الانتاج وفصل الضوء . وكان العمال يعبرون عن وحدتهم فى العمل وذلك باعتقادهم فى اله واحد . وكانوا لذلك يحددون نوعية الغذاء تحديدا يحددون العلاقات الجنسية . اما فصل الشتاء فهو فصل الاستهلاك الذى يستتبع حرية اكثر .

وهكذا يمكن القول بان الاخلاق الحقة فى ثقافة من الثقافات تعتمد ليس فقط على ما يمكن ان يرضينا نظريا بل ايضا على ما يمكن تحقيقه عمليا .

* * *

(٥) "مفهوم العدالة"

ان كلمة "عدالة" انما تتضمن فكرة الصرامة والضبط التى تتصف بهـــا الرياضيات فالعدالة والتعادل او المساواة كلها افكار رياضية • ونحن نعرف ان رمز العدالة هو "الميزان" وهذا ايضا يعنى فكرة المساواة • بل انه كثيرا مـا يقال ان الانسان العادل هو الانسان المستقيم •والاستقامة هى ان مفاهـيم الرياضية كذلك •

وفى تعريف العدالة يمكننا ان نقول بوجه عام انها تتضمن الاحترام الدقيق لحقوق الافراد كما تتطلب الا يحصل اى فرد الا على حقوق فرد واحد •

وفى حين ان الانانية تدفعنا للمطالبة بكل ما هو نافع لصلحتنا الشخصية، فان العدالة انما تحكم العقل ليقف فى مواجهة هذه التلقائية البيولوجية •ويحكم العقل بان لكل فرد نصيب وان اى قسمة ينبغى ان تشمل جميع الافراد بنصـب عادلة •

العدالة اذن هى فضيلة القسمة والتوزيع •وقد جرت العادة على التمييـز بين ثلاثة انماط للعدالة :

أ ـ العدالة التبادلية : وهى التى تسود فى حالات التبادل ،وهى عدالة رياضية لدرجة الاولى • والتبادل يكون عادلا عندما تكون الاشياء المتبادلة لها نفس القيمة •

ب ـ العدالة التوزيعية : وهي التي تقرر المساواة في العلاقات ذات الحدود الاربعة (شيئان وشخصان) . فالطالب الممتاز يحصل على تقدير ممتاز والطالب الردىء يحصل على تقدير ضعيف .

ج ـ عدالة الردع : هذا النمط من العدالة يطالب بان تكون الجزاءات متناسبة مع ما يرتكبه المذنب من اخطاء . فالعين بالعين والسن بالسن .

غير ان العدالة التي تساير تقدم العلم وتطور المدنية انما تاخذ في الاعتبار نوايا المذنب . وهي تهدف بهذا الى ان تكون العقوبة متناسبة مع سوء النية وليس مع ما تسبب من خسائر للمجني عليه .

وفي تلخيص ما تقدم يقول " ستودون " (وهو اشتراكي فرنسي ١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) " ان العدالة انما تتلخص في احترام الكرامة الانسانية الممثلة في كل شخص " ويظهر لنا ان فكرة العدالة هنا انما تتضمن المساواة بين الافراد .

ويمكننا ان نسال عن المقصود بالمساواة هنا :

والحقيقة انه لا احد يجرؤ على الزعم بوجود تطابق تام بين جميع الافراد . فالى جانب عدم التماثل في التسليم او امتلاك الاموال او مكانة الطبقة الاجتماعية فانه يوجد ايضا عدم المساواة الطبيعية (في القوة الجسمية او الذكاء اوالقدرات مثلا) . ومع ذلك فان جميع الناس يتساوون في الحقوق ، بمعنى انهم يحترمون بالتساوي لاشتراكهم في صفة الانسانية الجديرة بالاحترام .

ان مبدأ المساواة في الصفة الانسانية هو الذي تؤسس عليه المساواة في الحقوق المدنية : فاداء الضرائب واجب على كل مواطن والتعليم حق لكل طفل حتى سن السادسة عشرة .

غير ان مبدأ المساواة لا يهدف الى توحيد مقادير البشر او تحديد مستوى معين لمواهبهم او التدخل في التفاوت الطبيعي بينهم ، بل على العكس تماما ، وذلك لان "تكافؤ الفرص" في البداية انما يسمح بان تتضح المواهب الطبيعية لكل فرد . وقد رأينا ان العدالة التوزيعية لا تقر المساواة التامة بل هي تقر مساواة تتناسب مع مواهب الافراد وما يبذلونه من اعمال ناجحة لقد تبين لنا ان العدالة التوزيعية تطالب بالا يعامل "دون الفوارق الطبيعية معاملة متساوية" سواء فيما تمنحه الدولة من مزايا او ما تفرضه على الافراد من التزامات .

غير ان المجتمعات المعاصرة ما زالت تتعلق بالمطلق . والمطلق هنا يشير الى المساواة الميتافيزيقية بين الافراد بحيث تظهر عدم المساواة القائمة على المواهب او الاعمال وكأن عارضة .

ومن هنا فان العدالة النسبية التوزيعية التي تقرر بان "الكل يكافأ حسب ما يؤديه من اعمال" ينبغي ان تتراوح مع مبدأ انساني يقرر بان "كل انسان ينبغي ان يعطيه المجتمع حسب حاجاته" .

وانطلاقا من هذا المبدأ فاننا نرى في المجتمعات الحديثة أن عدم المساواة في الدخل تصححه " الضريبة التصاعدية " .

واذا كانت العدالة هي احدى القيم الاخلاقية السامية ، فانه من الممكن ان يرتكب باسمها انحرافات خطيرة ؛ اذ كثيرا ما كانت الدعوة الى تطبيق العدالة مثلا تقترن بنوازع الغيرة والحسد او الحقد ، اما يحدث عقب الثورات ، وكثيرا ما يعتقد المذنب الذى يطبق عليه عقاب المجتمع انه واقع تحت ظلم لا يتناسب مع ما اقترفه من اثم .

ولهذا كله ، فان الضمير الخلقى الخالص يدعونا دائما الى ان نكون عادلين حيال الاخرين ، وان نغتفر لهم ما قد يرتكبونه حيالنا من ظلم .

ومن الممكن ان نقارن هذه المعانى بما تضمنته اوامر القانون الاخلاقى عند كانط :

« عامل الاخرين كغاية دائما لا كوسيلة ابدا »

« ليكن ما تقوم به من سلوك عالما لان يصبح قانونا عاما »

* * *

(١٠) " معنى الفضيلة "

كانت فكرة الاغريق من الفضيلة تقوم على اعتبارها وظيفة طبيعية تؤدى على احسن وجه .

فعند "سقراط" نجد ان الفضيلة عنده في الفكر الصائب، والفكر الصائب هنا ليس سوى اداة تستخدم على احسن وجه تماما كما تؤدى السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الاشياء جيدا .

وكان "افلاطون" يرى ان فضيلة الحس هي في الاعتدال ، وفضيلة الارادة هي الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة . ونرى من تعريفات "افلاطون" هذه ان الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ونرى عند "ارسطو" تلميذ "افلاطون" مجموعة من التعريفات للفضيلة لا تشذ عما سبق في اعتبار الفضيلة وظيفة طبيعية . ومن هذه التعريفات ما يلي :

١ ـ ان الفضيلة هي استعداد مكتسب يتأصل في طبيعة الانسان ويدفعه الى العمل الارادي المتأني وفقا للوسط المعدل .

٢ ـ ان الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط المعدل بين طرفين كلاهما شر، الاول هو شر بسبب الافراط، والثاني بسبب النقص او النقص .

٣ ـ ان الفضيلة بالنسبة للعين هي ان ترى بوضوح ، وبالنسبة للحصان

ان يجرى جيدا وان يتحمل راكبه . اما فضيلة الانسان الامين فهى تتلخص فى اداء الوظيفة التى يختص بها .

ويتضح مما تقدم أن الانسان الفاضل عند فلاسفة اليونان هو الذى يصل الى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط . اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصور الاداء ايا كان نوعه فانه هو الرذيلة بعينها .

اما عند المحدثين من فلاسفة الاخلاق فاننا نجد عندهم تمييزا بين الاخلاق وبين الطبيعة . فعندهم يتحدد مفهوم الواجب ، وتظهر الفضيلة باعتبارها قوة تتعلق بها النفس وتؤدى ما عليها من واجب . وفى هذا يقول الان (١٨٦٨ — ١٩٥١) :

" ايا كان ما يقصد من مفهوم الفضيلة ، فانها تشير الى قوة فى النفس تمارس العمل الفاضل من ناحية كما تشير الى القدرة على التحكم فى الرغبات اى الى التعفف من ناحية اخرى " .

ويظهر من هذه العبارة ان التعفف هو كفاح ضد الشهوة . وعلى هذا فان الفضيلة تتضمن الجهد والمعاناة ، ويتضح هذا ايضا من قول الان فى عبارة اخرى

" ان فضيلة الشجاعة هى فن يتضمن رفضا للخوف . وفضيلة الاعتدال تتضمن كفاحا ضد استبداد الرغبة . وفضيلة العدالة هى كفاح ضد شراهة للانا (الانانية) وفضيلة الحكمة تتضمن ضبط النفس اثناء المشاجرات الكلامية " .

ويتضح من هذه العبارة ان الفضيلة تستلزم اظهار الجهد الذى لا بد وان يبذله الانسان الفاضل .

وهكذا يظهر من مفهوم الفضيلة انها انتصار للأخلاق يتطلب من الكفاح . فالانسان الفاضل هو الذى يعمل الخير دون ان يدفعه اليه اى ميل طبيعى ، وهو الذى يرفض عمل الشر حتى ولو كان مدفوعا اليه بدوافع غريزية .

يقول "جوبير" وهو اخلاقى فرنسى (١٧٥٤ ـ ١٨٢٤) :

" ان الانسان الفاضل هو الذى يجيد العمل الخير دون ان يكون مدفوعا اليه بميل طبيعى ، وهو الذى يمتنع عن الاساءة التى قد يدفعه اليها الانفعال "

وكان "مونتنى" يقول :

ان كلمة "فضيلة" تفترض المعاناة وربما التناقض . فنحن نقول ان الله تعالى "طيب" ولا نقول "فاضلا" ، وذلك لان الفعل الالهى لا يتطلب منه تعالى اى جهد او نصب .

وينبغى الا نخلط بين الفضيلة والبطولة . اذ ربما كانت البطولة انبثاقا للشجاعة فى ظروف جزئية . اما الشجاعة الفاضلة فانها تتصف بالاستمرارية وتظهر فى الحياة اليومية . ولذا قال "ارسطو" بحق ان "الفضيلة عادة" ، كما قال فى كتاب "الاخلاق الى نيقوماخوس" : "ان ظهور خطأ واحد لا يفنى بداية فصل الربيع فالعمل الاخلاقى المنعزل لا يكفى فى تكوين الانسان الفاضل حتى ولو

كان عظيم القدر والقيمة .

ومع ذلك فانه لا "الشجاعة الارادية" ولا "العادة كنظام" يمكنها ان تكفي في تعريف الفضيلة . فالشجاعة يمكنها ان تخدم الشر ، والنظام يمكننا ان نعثر عليه داخل نسق مشوه . ولذا فان الفضيلة الحقة تفترض معرفة رائدة للخير لا يقتصر منبعها على الحس والعقل وهذا ما تبينه الفيلسوف "هنري برجسون" (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) .

* * *

(١١) اللذة والفرح والسعادة

كان الفيلسوف الأخلاقي "بشام" من فلاسفة المنفعة يعرف السعادة أنها: "أكبر قدر من اللذة مقابل أقل قدر من الألم في حياة الفرد."

ونلاحظ أن كلمة الفلسفة الأخلاقية المختصرة التي تخلط بين السعادة والفرح واللذة لا تصمد أمام النظرة الفاحصة..

فمثلاً: من الممكن أن أكون تعساً ومع ذلك أشعر بلذة حقيقية في إحتساء كوب من الماء إذا كنت عطشاناً.....

وكلمة "ماكس شلر" تقول: يمكنني أن أتحمل ألماً بكل سرور كما يمكن أن أحتسي قدحاً من النبيذ دون متعة.

يضاف إلى ذلك أن السعداء لا يراعون شروطهم ويستسلمون في إشباعها غالباً ما يكونوا من التعساء الذين يسرعون عن أنفسهم ويبتعدون عن مشاكلهم. والبعض يشير إلى أن أصحاب مذهب اللذة كانوا سعداء بسلوكهم ونذكر على سبيل المثال قدماء الغيطانيون والابيقوريون وحديثاً "أناتول فرانس" (١٨٤٤ - ١٩٢٤).

لهذا كله كان لابد أن نميز بين اللذة والفرح والسعادة وأن نعيد الكلمات التي تفصل كلاً منها عن غيرها، ونبدأ بأكثرها جزئية ونسبية "اللذة" وننتهي بالكلي أو المطلق "السعادة".

اللذة :

اللذات ليست لها دور مؤثر على الشخصية ككل . وقد لاحظ عالم النفس "دوماس" (١٨٦٤ـ١٨٩٥) ، ان الالم يمكن احداثه في العمل بسهولة بينما ان احداث اللذة اكثر صعوبة . واللذة هي ارضاء لميل بيولوجي ومن ثم فهي تهدو طبيعية ولا تثير لدينا اي تفكير او تساؤل .

واللذات تتعدد بتعدد الميول ، ومن هنا فهي تتصف بالسطحية ولا تؤثر في الشخصية ككل كما تتصف بانها وقتية . اما الالم فانه يؤثر في الشخصية وقد يعزل الانسان عن المجتمع كما قد يعزله عن ذاته . وهو يثير الدهشة والتفكير ، وقد ينظر اليه على انه فشل او عار .

الفرح :

اذا كانت فلسفات اللذة ترد الزمان الى مجرد تتابع للحظات منفصلة (حياة الدون جوان هي مجموع من اللذات المتراصة) ، وهو لا يشعر باستمرارية الحياة ، فان الفرح يتولد نتيجة علاقة بين الزمن والخلود . وبعبارة اخرى ، اذا كانت اللذة ترتبط باللحظة ، فان الفرح يفترض فترة زمنية يتحقق فيها عمل .

فالفرح يرتبط بالعمل لانه يوسط بين مثل اعلى له قيمة خارج الزمان وبين انجاز يعتمد على الزمان .

والقلق على عكس الفرح لانه في حالة القلق يستحوذ على الزمان ، فلا

اعد اضافه ،فهو زمان ثقيل ويمر بصعوبة • وعلى العكس من ذلك نجد ان زمـــان العمل هو زمان اتحقق فيه ، وهو زمان بهجة وسرور • يقول "برجسون" : أولـــ

" حيث يوجد فرح يوجد خلق ،وكلما زاد الخلق ثراء زاد الفرح عمقا "

والفلسفة عند "برجسون" هي نبع لا ينضب للفرح لانها تعاطف مع الدفعة الخالقة التي تفسر الكائنات في اعماقها • وقد كتب "برجسون" عن الحدس الفلسفي يقول :

" اذا كان العلم ييسر لنا حياة افضل كما ييسر حصولنا على اللذات المختلفة بفضل ما له من تطبيقات تهدف الى تحسين الظروف التي نعيش فيها فان الفلسفة هي التي تمنحنا الغبطة او الفرح • •

السعادة :

اذا كانت اللذة تتصل باللحظة ،والغبطة تتعلق بزمان يتم فيه العمل ، فان السعادة هي متعة بلا حدود تتصل بالابدية ،وعلى هذا فالسعادة مستحيلـــة المنال بالنسبة للانسان •

اللذة : حيوانية

والغبطة : انسانية لانها تتصل بالزمان

اما السعادة : فانها تتصل بالقداسة

* * *

الباب الثانى

" نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق "

أولا - فى العصور القديمة

(١) الأخلاق البوذية

(١) المبدأ الأخلاقى فى العقيدة البوذية هو :

" تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام "

(يا من خلصت نفسك اعمل على خلاص الآخرين واذا كنت قد وصلت الى بر الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا) هذه الحكمة البوذية .

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند من اقليم نيبال حيث كانت تقطن قبائل السكيا وكان باعثها حكيم من أصل نبيل حيث كان والده راجا وقد أطلق عليه بعد أن أعلن رسالته الفلسفية اسم بوذا ، ومعنى هذه الكلمة الملهم أو العارف بالحقائق أو صاحب الاشراق كما أن النصوص تذكره أحيانا بأسماء أخرى مثل حكيم السكيا ومعناها السعيد والمنتصر وليس من سبيل لأن نفصل حياة بوذا عن مذهبه فان حياته تصور أحسن تصوير تفاصيل هذا المذهب . عاش بوذا فى القرن ٦ ق.م من حوالى (٦٠ هـ ٤٨٠ ق.م) أى أنه كان معاصرا لاكسانوفان الفيلسوف اليونانى وكونفوشيوس حكيم الصين وكان الاسم الذى تلقاه عند ولادته سيد هارذا ، وتربى فى بيئة الترف وعاش عيشة الأغنياء واختلط بملذاتهم حتى سن الرابعة والعشرين ولكن لم تحل حياة الترف الذى عاش فيها بينه وبين الاحساس ببؤس الناس وتعاستهم ويقال ان أول شعاع من قبس الهداية والحكمة دخل فى نفسه

كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عربته للنزهة ، نفسه أربع مرات متوالية وقع بصره على عجوز هائمة ومريض ملقى الى جانب الطريق وجثة فقير هلك جوعا ومتسول يسأل الناس دون أن يعطوه ، عندئذ تملكه شعور قوى بما تعانيه الانسانية من آلام كما أخذ يدرك ما يهدد حياة الشباب وحياة اللهو من أخطار وتمثل بوضوح أن الشيخوخة والموت قريبان مهما طال أمدهما فيترك زوجته وولده وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التى توصله الى خلاص نفسه وخلاص الانسانية من آلامها وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويعيش عيشة الزهد بين نساك البراهمة (وهم رجال الدين الهنود) وأخضع جسمه لرياضات شاقة من الصوم والحرمان وكان أحيانا يمتنع عن الجلوس ويظل قاعدا القرفصاء واتخذ لنومه مرقدا من الأخشاب الخشنة كما أنه كان يتغذى طوال يومه بحبات من الأرز ، وظل على هذه الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس إذ بالرغم من كل هذه المشاق فانه لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام فاقتنع بأن تعذيب البدن لا طائل تحته وان حياة الحرمان لا تزيد في قيمتها عن حياة اللهو التى عاشها من قبل وأخيرا بانت له الحقيقة في ليلة اشراق واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه شيطان الاغراق الذى دعاه لكى يدخل دون انتظار الى دار السلام أو النيرفانا عن طريق التخلص من الحياة ولكنه صمم على أن يظل بين الناس ليعرفهم بالحقيقة التى وصل الى اكتشافها وهى أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد أولا فالموت لا يخلص الزاهد الا نفسه ولكن رسالته الحقيقية هى العمل على خلاص الآخرين كما أدرك كذلك أن قيمة السعادة الروحية هى في انتهاج طريق

وسط اذ يقول هناك طرقان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يتخذ
منهما احدهما حياة اللهو وهى وضيعة تافهة ومخالفة للعقل والآخر حياة الزهد
والحرمان وهى كئيبة لا طائل تحتها والحكيم من يكتشف الطريق الذى يمر بين
هذه الطرفين وهو الطريق الذى يسر النظر والعقل ويؤدى الى البيزفانا أى
الطمأنينة والسلام وحين امتلك بوذا ناحية الحقيقة كرس جهوده لنشرها بين
الناس وقضى بقية حياته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يراه الى طريق
الحق والسلام ولم تصادف دعوته أى نوع من أنواع الاضطهاد بل على العكس كان
الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن لقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان يمنحها للفقراء
وانتشرت البوذية بسرعة فى الهند ثم توقف تيارها ردحة من الزمن لكي تعود
للانتشار فى أجزاء كبيرة من آسيا .

تعاليم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا فى شكلها الأصلى الا القليل ولكن هناك اجماع على
المعانى التى جرى عليها فى عظته الأولى بمدينة بنارس . ونلاحظ أن أقواله قد
خلت من الخوض فى المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لطبيعة الله ولا للمسائل
الكونية بل انه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التى وردت فى
مجموعة الفيدا (والفيدا هى مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التى تضم
التراث العقلى للهند ومعنى كلمة "فيدا" المعرفة ولكن يقصد بها اسمى أنواع
المعرفة وهى المعرفة التى تتصل بالروحانية والكائنات المقدسة وهذه النصوص وان

كانت ترجع الى أصول وتواريخ مختلفة وتعبر عن اتجاهات فكرية متباينة الا أن التقاليد الهندية تنظر اليها على أنها صادرة عن وحي الهي ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية ان هذه المجموعة من النصوص هي المصدر البعيد الذي استمدت منه جميع الفلسفات الهندية عناصرها بل ان البوذية نفسها قد استمدت منه بعض العناصر) وقد اقتنع بوذا بأن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة وطبيعي يقع عبء تنظيم العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانساني ولكن بوذا يريد فقط أن ينقذ الانسانية من آلامها ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة في ذاتها ويرى بوذا أن أصل الشر الذي يجب أن ينقذ منه الانسان مزدوج فهو أولا في الوجود على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسيات ، وثانيا في الجهل الذي يجعلنا نأخذ المظهر على أنه الجوهر ويمكن أن نلخص مذهب بوذا بالرجوع الى الحقائق الأربعة المقدسة التي نطلق بها في وعظ بنارس :

١ ـ أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الألم ان ولادة الانسان ألم والشيخوخة ألم والمرض ألم واتحاد الانسان بمن لا يحبه ألم وافتراقه عما يحبه ألم وعدم حصوله على رغبته ألم وبالاختصار فان تعلقه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله ألم .

٢ ـ أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم بأنه التعطش لكل ما يتصل بالوجود لأن هذا التعطش يصحبه تهيج وتطلع لما عند الآخرين أنه التعطش للملذات وللجاه والسلطان .

٣ ـ أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن سر القضاء على الألم انه فـــي اخماد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة والتخلص منها وعدم السماح لها بـــأن تسيطر على نفوسنا .

٤ ـ أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الطريق الذى يوصلنا الـــى القضاء على الألم انه الطريق المقدس ذو الشعب الثمانية : ايمان صادق ـ ورغبة صادقة ولسان عف . وعمل صالح . وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة . وتفان فـــى الخدمة . وانتباه لصادر الحكمة وتأمل فى معانيها) .

ان الحقائق الأربعة الكبرى فى فلسفة بوذا هى اذن ه ان الوجود ينطـــوى على الآلام ـ ان الألم يتولد عن الشهوات التى يستحيل علينا دائما اشباعهـــا ـ أننا لا نستطيع أن نقضى على الألم الا اذا أخمدنا فى نفوسنا كل شهوة جامحـــة واخماد الشهوات لا يكون الا باتباع طريق الحكمة الذى يوصلنا الى الخـــلاص أو التحرر الأبدى أو النيرفانا . ما هى الطرق العملية التى يتبعها الانسان للوصـــول الى أسمى درجات السعادة وهى الخلاص من شهوات النفس وكيف يعرف أنه ينهـــج النهج الصحيح الذى يوصله فى النهاية الى النيرفانا فان أولى الخطوات هـــى التفانى وانكار الذات . ذهب أحد الأتباع الى بوذا وطلب اليه أن يرسله الـــى احدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا : ولكنهم أشقياء وسوف يسبونك فأجـــاب الفقير ان سبهم لى اسيجعلنى اعتقد انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى قـــال بوذا : ولكنهم سيقذفونك بالحجارة وسيحتدون عليك بأيديهم فأجاب الفقـــير سأقول انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى بالعصى أو السيوف قال بوذا ولكنهـــم

سيضربونك بالعصى والسيوف فأجاب الفقير سأقول انهم من الطيبة بحيث تركوني على قيد الحياة قال بوذا ه ولكنهم سيقتلونك فأجاب سأقول انهم اشفقوا على حيـــــث خلصوني دون عناء من هذا الجسد المليء بالأوزار، بهذه الاجابات اقتنع بـــوذا بأن تابعه قد قطع شوطا بعيدا في طريق الخلاص فقال له اذ هب يا من خلصـــت نفسك وخلص الآخرين ٠

الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي :

مما تقدم نرى أن الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي تنحصر في الخلاص مـــن الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص كما قلنا طريق وسط يبتعد عـــن الافراط في الزهد بعد ، ن الميل الى الحياة الناعمة ويعبر النص الهندي عن ذلك تعبيرا جميلا اذ يقارن الحكيم بوتر القيثارة الذي يجب لكي يعطي النغم في لقـــاء وعذوبة الا يكون مشدودا أو مسترخيا وقد حاول مؤرخوا البوذية تبسيط عرض الفكـــرة الأخلاقية في هذا المذهب فقسموا الحياة الأخلاقية كما يتصورها الى ثلاثة مراحـل : الاستقامة والتأمل والحكمة ٠

الاستقامة :

والاستقامة هي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع ونلاحـــظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلا سلبيا يتلخص في الابتعاد عن كل شيء دنس أما تفاصيلها العملية فهي :

١ ــ لا تقتل كائنا حيا • وهذه القاعدة من القواعد الأساسية التي تظهر في كل فلسفة هندية واحترام الحياة يجب أن يمتد الى أى مخلوق مهما كان تافهـــا حتى اذا كان دودة أو نملة كما أن هذه القاعدة تتصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء اذا كان يحتوى على أثر من آثار الحياة الحيوانية وتحرم لبس الملابس الحريرية •

٢ ــ لا تأخذ مالا يخصك وهذه القاعدة تنتهى الى نبذ الامتلاك وأتبـــاع بوذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ عليهم حياتهم •

٣ ــ لا تنظر الى زوجة غيرك وهذه القاعدة تنتهى الى التعفف المطلـــق وقد ساعد على ذلك احتقار النساء في المذهب البوذى في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان •

٤ ــ لا تقل ما لا تعتقد أنه الحق ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ومنها الوشاية التي تفصل بين الأصدقاء •

٥ ــ لا تشرب مشروبات مسكرة حتى ولو بمقدار قليل أو بقصد الدواء ونلاحظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد في الديانات المسيحية والاسلام ولكـــن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية هو أن الديانات السماوية تحث على عمل الخير للتقرب الى الله أما البوذية فان هدفها الأساسى خلاص الانسان من رقـــة الشهوات والوصول الى حالة السلام والطمأنينة •

التأمـل :

ان التأمل هو المرحلة التي يعود فيها الحكيم الى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام فاذا كان الأمر يتعلق بالذات الحسية التي تتمثل في الجسم وتختلط بالعالم فان هذه الذات تعرض وسائل وحياة الطهر وتقتضي التخلص من قيود هذه الذات • وعن طريق عملية تطهير النفس تظهر لنا الذات الحقيقية وكما لها يعد أثمن ثمرات التأمل ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي وأن الانسان لا يقترب من الخلاص الا بقدر ادراكه لتلك الحقيقة فان حياة التأمل يصبح أسمى الفضائل في المذهب البوذي • وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية والوصول الى مرحلة التأمل الصرف ليعريها الأمر الذي يسهل منا له ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة ويذهب علماء الأخلاق الى القول بأن المذهب البوذي في الاطلاق ذو طابع سلبي لأنه يقوم على نفي كل قيمة للأشياء الدنيوية وعلى جعل التأمل الذاتي شرطا أساسيا للوصول الى الخلاص أو سعادة النفس وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواحي أي عن الابتعاد عن أشياء معينة لا عملي أوامر أي أنه يأمر الانسان بالا يفعل الشر أكثر من أن يأمره بعمل الخير واذا كان في ذلك ما يؤدي الى طمأنينة النفس ورضا الضمير الا أن هذه السلبية تبتعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة التي تظهر في الأخلاق التي نادت بها الديانات السماوية كالمسيحية والاسلام مثلا وهذه السلبية تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يحدث حول المرء من احداث ولتسهيل الوصول الى

حالة التأمل يستخدم المذهب البوذى على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل للتحكم فى الارادة ويطلق على هذه القيود اسم اليوجا واليوجا معناها القيد . فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى يكبح جماحها وقد تحكم على نفسه بتجنب كل حركة عضلية حتى لا يعوق تأمله تذكر أى نوع من الضرورات المادية واذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم لها نظاما صارما للتحكم فى النفس الا أن الغرض الحقيقى من هذا التروبض البدنى هو الصعود فى مدارج التأمل الصرف وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر فى أربعة مراحل من التأمل قبل وصوله الى حالة الاشراق ، وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا ففى المرحلة الأولى يتعلم الانسان كيف يتحكم فى حواسه وفى المرحلة الثانية يتحكم فى خياله وفى الثالثة فى شعوره وفى الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمرة هذا الارتقاء الروحى .

الحكمة :

المرحلة النهائية فى المذهب البوذى هى الوصول الى الحكمة وتتلخص الحكمة فى فكرة النيرفانا وهى أسس فكرة تتوج المذهب البوذى ولا يمكن تحديد معنى كلمة النيرفانا تحديدا صارما وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق شيئا مقصودا حتى يضفى عليها صفة القداسة ويجعل الناس يبحثون عنها ويضعونها دائما أمامهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفى عقيدة البراهمة تتحقق حالة النيرفانا عندما تستطيع النفس الفردية أن

تتحد مع النفس العالمية في حالة شبيهة بالصوفية وفي مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا ، اذا استطاع الانسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية أما المذهب البوذي فانه يعتبر النيرفانا نهاية المراحل التي يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته وهذا المعنى مستمد من المعنى الحرفي لكلمة نيرفانا ، وهو الاخماد وقد وضح بوذا هذا المعنى بالرجوع الى مثال حي وهو انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود وبالمثل فان الانسان الذي لا يغذي نيران عواطفه المتأججة يصل في النهاية الى اخماد هذه العواطف وتصبح حياته هادئة لا يقلقها ازعاج الشهوات والآن يصح لنا أن نتساءل هل النيرفانا هي حالة سعادة أو حالة العدم فاذا كانت حالة السعادة الأبدية فمن الذي يتمتع بها اذا كانت الذات الانسانية حسب المذهب البوذي وهمية وعابرة ، واذا كانت على العكس حالة العدم فانه يتعذر علينا أن نوفق بين هذا المعنى وبين ما يشيع في المذهب البوذي من امكان الوصول الى النيرفانا في مرحلة الحياة الانسانية . هذا السؤال الخطير قد وجهه اتباع بوذا الى زعيمهم ولكنه احتمى من الاجابة عليه وراء اللاأدرية واكتفى بأن تشير الى أن سلام الانسان يجعل من الضروري بالنسبة اليه أن يبحث عن النيرفانا ولا يهم بعد ذلك أن نعرف اذا كانت فكرة النيرفانا تتصل بنوع من الوجود أو أنها العدم وقد وضح بوذا هذه الفكرة بذكر حالة انسان أصابه سهم مسموم فهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف عن يقين من الذي وجه اليه هذا السهم . انه اذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق وبالمثل فان كل امرء منا يجب أن يبدأ من اغرار شيطان الشهوات ولا يصح أن

ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم النيرفانا بل يجب عليه أن يأخذ نوا فى اتبـــاع طريق الحقائق الأربع المقدسة وقاعدا ذلك من شأنه أن يعطل الوصول الـــى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها • ويصح فى ختام هذا العرض السريع للمذهـب البوذى أن نعقد مقارنة سريعة كذلك بينة وبين المذهب شوبنهاور الفيلسـوف الألمانى المتشائم • فالفكرة الأساسية فى فلسفة شوبنهاور كما هو الحال فـــى المذهب البوذى هى تخليص الانسان الذى قيدته الشهوات الى عجلة (اكسيون كما تقول الأساطير اليونانية ملك استفاف جوجر فى الالب مدينة الالهه ولما استعلى وركبه الغرور أمر ابو الالهه بأن يقذف فى النار وأن يقيد الى عجلة ملتهبة تـدور على الدوام) •

وعالم الحياة فى نظر شوبنهاور ـ عذاب دائم وغزى يحس به المرء فى قـرارة نفسه ولما كان هذا العالم لا يتماسك ولا يبقى الا بسبب ارادة الحياة العميـــاء (غريزة الانسان فى حب البقاء) فيجب تحطيم هذه الارادة عن طريق التأمـــل والتفكير •وعن طريق اخماد كل شهوة تتحقق كما قلنا حالة النيرفانا فى البوذيـة وهى مثل الحالة التى وصفها شوبنهاور فى كتابه " العالم بوصفه ارادة وتصور " • وصفها بأنها السلام الذى لا يعكر صفوه شىء والهدوء العميق وطمأنينة النفـــس

وهى حالة لايسعنا الا أن نتوق الى تحقيقها حين يهتدى اليها عقلنا وخيالنا لأنها دون سواها الحقيقة التى لا يشوبها زيف وهى جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة الى عالم الروح الفسيح .

* * *

(٢) الفلسفة الأخلاقية عند الصينيين (كونفوشيوس)

ان الباحث فى التفكير الصينى يلاحظ أنه يختلف تماما فى نمطه عما هو معروف من أنماط الفكر التى ألفناها فى الغرب والشرق على حد سواء . وهذا الاختلاف يرتبط بالأسلوب والمنهج والأهداف . فالأنماط الفكرية المألوفة تقوم على المنطق والاقناع العقلى وتبحث فى حدود المعرفة وما وراء الطبيعة فى حين أن العقلية الصينية لا تستسيغ هذا النمط من التفكير وربما كان ذلك بتأثير العوامل الطبيعية وظروف الحياة الواقعية . فاذا كان المنطق يتطلب صرامة الاستدلال ودقة البرهان الذى يصل الى يقين لا يأتيه الباطل أبدا ، فان حكماء الصينيين كانوا يسعون دائما الى تبسيط آرائهم بلغة سهلة تفهمها العامة ولا تقتصر على مخاطبة الصفوة .

ومع ذلك فان كانت الفلسفة الاخلاقية السينافيزيقا من أهم فروع الفكر الفلسفى فى الغرب ، فاننا لا نعدم ذلك فى الفلسفة الصينية وعلى وجه الخصوص فى كتابات الحكيم الصينى كونفوشيوس فى القرن الخامس قبل الميلاد . فنحن نجد لدى كونفوشيوس حديثا عن " الطبيعة البشرية " وطرائق السماء " . وهو حديث أخلاقى سينافيزيقى كما يتضح من عنوانه .

والفلسفة الصينية لا تبحث عن المعرفة فى ذاتها أى المعرفة من أجل المعرفة ، وقد كانت غاية المنهج عند الصينيين هى التثقيف الذاتى وتحقيق

السعادة، ومن هنا كان المنهج عمليات يستهدف أنماط السلوك الواقعية. وقد عزفت الفلسفة الصينية عن تأسيس مذاهب نظرية لأن هدفها الأسمى هو الوصول الى تكوين " الحكيم الباطن " و "الملك الخارجي " أما الحكيم الباطن فانه الانسان الذى أقام الفضيلة فى ذاته وأما الملك الخارجي فهو الذى أنجز أفعالا رائعة هيأت له مكانة سامية فى هذا العالم. ولذا كان المثل الأعلى هو الجمع بين الحكمة والملك ، وربما كان هذا ما أراده أفلاطون فى محاورة الجمهورية .

وقد كان الحكيم الصينى يبحث عن مركز قيادى فى مجتمعه لكى يمارس تطبيق مبادئه السامية عمليا . وهو عندما يفشل فى الحصول على هذا المركز كان يعكف على تأليف الكتب ليصوغ اتجاهاته النظرية . وربما كان هذا هو سبب قلة الانتاج الفلسفى فى الصين قديما .

واذا كانت الحكمة عند فلاسفة اليونان كانت تنطوى على جانب معرفى لا يقل أهمية عن الجانب الأخلاقى . فان الفلسفة الصينية ربما كانت تفصل بين هذين الجانبين . فالحكيم الصينى الذى يمتلك فى الحياة ويتصف بشراء القيم الأخلاقية لديه قد يفتقر تماما الى المعرفة الثقافية . أما الانسان المتجرد على القيم فانه يظل شريرا حتى وان اكتسب معرفة لا حدود لها .

واذا كانت الفلسفة الغربية قد ميزت بين الذات والموضوع وفصلت بينهما تماما فان الفلسفة الصينية قد افتقرت الى التحديد الواضح الذى يفصل بين الفرد والكون وربما كان هذا هو السبب فى غياب نظرية متكاملة للمعرفة فى الفلسفة

الصينية . واذا ظهرت بعض المدارس الفلسفية التي تعمقت في البحث من مشكلة الذات والعالم ، فان هذا الظهور مرده الى التأثير الخارجي القادم من الفكر الهندي .

حقا لقد أعلت الفلسفة الصينية من شأن " الحكيم الباطني " كما اهتمت في البحث عن طرائق التثقيف الذاتي والتواصل بين الذوات منذ أقدم العصور وهذا ما استعان به حكام الصين حديثا في دفع الجماهير للاستجابة لآراء الزعامة وهو ما ساعد الى حد كبير في تطوير الصين الحديثة .

واذا كان بعض المعاصرين من الأوربيين يدعي بأن نجاح الاشتراكية في الصين مرده الى الفقر الذي ابتليت به البلاد أجيالا طويلة والى الظلم الذي فرضه نظام الاقطاع ، فان هذا الادعاء لا يمثل الا جانبا من الحقيقة لأن توطيد دعائم الاشتراكية الصينية قد أفاد كثيرا من الحكمة الصينية التي تأصلت منذ آلاف السنين . وقد زعم بعض النقاد أن الفلسفة الصينية تفتقر الى المنهج ، وربما كان مبعث هذا الاعتقاد هو عدم وجود كتابات منظمة ومنسقة تماثل كتابات أفلاطون وأرسطو مثلا . غير أننا من الممكن أن نماثل بين الفلسفة الأخلاقية التي ظهرت في الصين قديما وبين الفلسفة الأخلاقية التي مارسها سقراط كبير فلاسفة اليونان . فهذا الأخير لم يترك كتابات منظمة أو منسقة ، ومع ذلك لا يمكن أن ندعي انه فيلسوف بلا منهج .

* * *

" كونفوشيـــــوس "

شخصيته :

يعتبر كونفوشيوس واحدا من عدد قليل من الرجال الذين ظهروا على مسرح التاريخ البشرى وما انفكوا يؤثرون فيه تأثيرا عميقا ، بفضل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية وعبقرياتهم الفكرية الرائعة وفي وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصيني طوال الألفي سنة الماضية في كلمة واحدة (كونفوشيوس) . اذ لن نعثر على أي فرد في تاريخ الصين أثر هذا التأثير العارم في حياة أمته وفكرها : مدروسا وناقلا ومفسرا ومبدعا للتراث الثقافي والأدبي ، وفق الى أبعد الحدود في صياغة الذهن والخلق للصينيين ووضعها في قالب فريد . واذا كانت الصين قد تعرضت لمختلف التيارات الفكرية من فلسفية ودينية لاسيما التاوية والبوذية فان سيطرتها على الذهن الصيني وتأثيرها على اتجاهات البلاد الفكرية ، كان وقتيا ، فسرعان ما حظ عليها النسيان ، على حين صمد التفكير الكونفوشيوس لعاديات الزمن ، وظل يهيمن على الفكر الصيني منذ تسليم الجميع بعلمته ابان القرن الثاني الميلادي . وقد يعتنق الصيني البوذية أو التاوية أو الاسلام أو المسيحية ، لكن يظل في جوهره كونفوشيوسيا .

اذ ليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد يذهب المرء أو يلفظه ، فهي قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من المجتمع ، وقسما ملتصقا بفكر الأمة كمجموعة . بل لقد أصبحت المعنى المقصود من كلمة (صيني) . وليست الصفات الكونفوشيوسية

مجرد شريعة طائفية معينة وسننها لكنها التراث الفكرى لشعب بأسره .

وتجاوبنا فى سعينا لفهم كونفوشيوس ، صعوبات ضخمة تتبلور فيما أضفاه الصينيون على شخصيته من أساطير وحاكوه من أقاصيص، وسبوه اليه من روايات، الأمر الذى يعرقل جهود الباحث لاجتلاء حقيقة هذه الشخصية الفذة واستكشاف أبعادها الواقعية . وثمة باعثان لتشويه شخصية كونفوشيوس وتحريف معالمها .

الأول : تطور اعجاب مريديه به الى تقديس دفعهم الى افتعال سلسلة نسب محكمة تصل بين أجداده وأباطرة الصين .

الثانى : سعى من هدد مصالحهم هذا الفكر الثورى الى ابطال مفعول هجماته على الامتيازات المتوارثة، عن طريق تحريف أقواله وأساءة عرضها .

فمن ثم سنتصدى عن عرض الرواية المأثورة عن حياته وفكره، ونكتفى بسرد ما يراد حياته وتراثه، بعد انتزاع ما علق بهما من الأساطير والخرافات . ولد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق.م. بامارة (لو) قرب مدينة تشوفو بولاية شانتونج . وأجداده ينتسبون الى البيت الملكى لدولة (سونج) لكن جده الأعلى قد انتقل الى (لو) حيث حل الفقر بالعائلة .

فكر نفوشيوس ـ وفقا لهذا الرأى ـ قد انحدر من طبقة اجتماعية نبيلة الى الحضيض، لكن انحطاطه بها تصاريف القدر الى الفقر والسفلة .

واسم كونفوشيوس صيغة لاتينية للاسم الصينى (كون فوتزو) ويعنى الأستاذ

(كون) ، واسمه الأول (تشيو) وكنيته (تشونج نى) .

وتذكر مصادر صينية أن والده كان ضابطا ذا شأن فى دولة (لو) ومات ولم يكن كونفوشيوس قد تجاوز الثالثة ، فقامت والدته على تربيته . وعندما بلغ التاسعة عشرة تزوج والتحق بوظيفة أمين لمستازن غلال بحكومة تلك الدولة ، ثم شغل وظيفة ملاحظ أراضى الدولة ، وبعد ما مر بطائفة من التجارب — يضع شك من الناحية التاريخية — عين عام (٥٠ ق م) الميلاد رئيس وزراء دولة (لو) ، وكان نجاحه كما تدعى السجلات التاريخية الصينية — ساحقا الى درجة غشيت دولة (شى) المجاورة ، استفحال نفوذ دولة (لو) بفضل ادارة كونفوشيوس الحكيمة . فكان ان عملت على افساد تأثير حكمه كونفوشيوس ، فأرسلت الى حاكم الدولة فرقة من أجمل الراقصات فانتشن بهما ، فأهمل شئون مملكته ، فأصيب كونفوشيوس بقنوط بالغ ، فاستقال من وظيفته ، وجمع حوله مريديه وطاف — منذ عام ٤٩٧ ق م — بجنوب ارجاء دولة الصين الاقطاعية ، فتعرض لمشاق وأخطار لا مكان لتفصيلها هنا ، وأخيرا استقر به المطاف فى مسقط رأسه بعد تجوال استمر ثلاثة عشر عاما ، فمكث هناك ثلاثة أعوام يلقى الدروس على مريديه ، ومات عام ٤٧٩ ق م ، ودفن بمقاطعة (تشوفو) ولا يزال قبره يزار حتى الآن .

ولقد وصف كونفوشيوس نفسه بانه وقتما كان شابا يافعا ، كان (لا شأن له ولا مكانة ، يعيش فى ظل ظروف ذليلة) ، فكان عليه أن يعمل ليسد رمقه فى حرف اظهرها حقير وضيع ، الا أنه دأب على تثقيف نفسه ذاتيا .

وبالرغم من تأثير كونفوشيوس الجسيم وأهميته الهائلة، لا نجد في مجـــرى حياته شيئا غير عادي، ولا نقع – عند بحث سيرته – على احداث غير مألوفة، ولـــم تكن دنياه صافية الأديم • اذ كانت الصين – على عصره – منقسمة الى عدد من الممالك الصغيرة يتحكم الاقطاع في مصائرها، وتموج بالمشاحنات الداخلية أو تشن احداها على الأخرى حربا عوانا، فاذا اتحدت – اتحادا أو وقتيا – فلقتـــال القبائل البهجية التي كانت تندفع من السهوب، تشق طريقها صوب المناطـــق الصينية الخصيبة لتنهب الشعب الصيني وتسلب خيراته • وكان أباطرة اســـرة (تشو) – وكانت لهم سلطة اسمية على بقية دويلات الصين – ضعفاء تجاه الحكام الاقطاعيين – وكان أبناء الأباطرة يغتالون آباءهم أو يقوم وزراؤهم بهذا الفعـــل الأثيم •

تفكـــيره

في غمار هذه الاضطرابات، وفي بحر من القسوة، وفي خضم انتفاء سلـــطة عليا يدين لها الجميع بالولاء ويخضعون لحكمها، ظهر كونفوشيوس، فكان أن آلى على نفسه أن يستعيد للصين النظام والسلام • فاتجه تفكيره للبحث في جميـــع ممالك الصين عن حاكم يهدي استعداده لتعيينه في مركز مسئول بحكومته ويوافـــق على تطبيق آرائه في الحكم وتيسر له – بالفعل – الالتحاق باحدى الوظائـــف الرئيسية لدولة (لو) التي نشأ في ربوعها • لكن نجاحه كان قصير الأمد، وكـــان الاخفاق نصيبه طيلة في الحياة العامة • فأخذ يولي اهتمامه شيئا فشيئا – شـــطر

تثقيف الشباب، آملا أن يوفق فيما فشل فيه . وفي الحق ، كان كونفوشيوس معلما منقطع النظير في بلاغته وحماسه لتأدية رسالته . ولقد تجمع في حلقاته بالدار سهنه حوالي الثلاثة آلاف مريد ، لكن اثنين وسبعين منهم كانوا أقربهم اليه ، وأدناهم منه لفضلهم وأرجحية عقولهم .

كان كونفوشيوس يزدري دائما طلاقة اللسان وزخرفة القول ، ولا تمهنوا المصادر الصينية عن القائه محاضرة عامة ، لكن يبدو أنه قد أوتي قوة اقناع خارقة اذا ما تحدث الى انسان أو الى مجموعات صغيرة من الناس . وفي الحق تدلنا أقواله على ما كانت تحظى به شخصيته من جاذبية فائقة . وكان يبث آراءه في نفوس المتصلين به عن تقويم أوضاع عالمه . وفعلت دعوته فعلها تدريجيا ، فاجتذبت الى حلقته الدراسية عددا من الناس أصبحو مريديه ، ومنه ومن انتظم في صفوف مريديه تكونت للدراسات العليا — أول مدرسة حرة خاصة ، في التاريخ الصيني . وكانت المدارس وقتذاك ملحقة بقصور الأمراء والحكام ، ويلتحق بها أبناؤهم لتؤهلهم لشغل الوظائف الكبرى ، واقتصر أسلوب الدراسة فيها على تدريب الطلبة على تنفيذ الأعمال التي يرتئيها الأمراء والحكام . واختلفت الحال بمدرسة كونفوشيوس عن مدارس الارستقراطية في أن الغاية من التدريس انصبت على تنمية ملكات الفرد الذهنية وتثقيف عقله وتوسيع مداركه ، كما ترك باب الانضمام اليها مفتوحا لكل من يبدي استعدادا طيبا للتحصيل ، فكان ان جمعت حلقته بين الارستقراطي والخادم البسيط ، فسعى الى احالتهم جميعا الى سادة أماجد . واذا كانت عملية التثقيف تتفق لدى الارستقراطية ولدى كونفوشيوس من ناحية تهيئة الطالب ليصبح

موظفا فى الدولة ، اتجهت غاية التثقيف فى الحالة الأولى الى جعل موظفى الدولة أداة طيعة فى يدى صاحب السلطان ، فى حين رأى كونفوشيوس من أسلوب تثقيفه أن يؤدى تلميذه دورا ديناميكيا فى الحكومة التى يلتحق بخدمتها ، باخضاع الأداة الحكومية لاحتياجات الشعب . فلم يتجه — والحالة هذه — الى التعليم حبا فيه ، ولكن لاعداد رعيل من تلاميذه ينطلقون الى العالم سافحين عن مبادئه ومثله العليا . ومن أقواله المأثورة عن التعليم : (يجب أن تزول الاختلافات الطبقية من التعليم) . وانى لم أرفض قط تعليم أى فرد حتى ان وفد الى الاقدام وليس لديه ما يقدمه لقاء تعليمه سوى قطعتين اللحم الجاف) .

ولما كان قد آلى على نفسه تحويل رجال من أصول متواضعة الى "أماجد" فى وسعهم التصرف فى المحافل تصرف النبلاء ذوى المجد — لينفذوا الى معاقل الارستقراطية ليبثوا مبادئه — حرص على تعليمهم دقائق آداب السلوك وأساليب الرسميات ، فلا تعجب لما تنم عليه مأثوراته من بيانات تفصيلية عن هذا الموضوع . لكنه لم يكن يتردد فى نبذ تلك القواعد ان جافت العقل وخرجت عن المنطق العام ، ونبت عن الذوق السليم . ومن الناحية الأخرى ، لم يبخس تقديره أهمية العادات المرعية ، فكان — فى هذا الشأن — أسير البيئة الصينية المحافظة .

وتضفى الروايات الصينية القديمة هالة من التقديس على شخصية كونفوشيوس حتى لتكاد أن تنسب اليه تأليف جميع ما انتجه الفكر الصينى فى جميع عصوره . فهى تعزو اليه تأليف ما يعرف فى الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة" وتشمل كتب :

التغيرات ، الأناشيد ، السجلات التاريخية ، الطقوس ، حوليات الربيع والخريف ، الموسيقى .

لكن أثبتت الدراسات العلمية ، انه لم يؤلفها ، لكنه استخدمها فى تثقيف مريديه ، وكان أول من استخدمها فى تعليم جمهرة الناس . وكانت الثقافة والتعليم وقفا على الصفوة من الحكام ومن ينوب عنهم . وهو الذى شق الطريق أمام العلماء والفلاسفة ليجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم . ولا شك أن المبدأ الذى اختطه كونفوشيوس فى قبول أكبر عدد ممكن من طلاب العلم فى حلقته الدراسية ، دون اعتبار لمراتبهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم ، ومنح طلبته فرصا متساوية فى تلقى العلم عليه — مع ترغيبهم فى الاطلاع على جميع ما يصل الى أيديهم من مخطوطات — لا شك أن هذا المبدأ يعتبر خطوة جبارة صوب تحرر العقول من أسطر القيود الفكرية البالية .

ومن رأينا أن كونفوشيوس — فى العالم الصينى — يناظر سقراط فى عالم الغرب ، من ناحية أوجه النشاط والتأثير على تطور المجتمع الذى عاش كل منهما وبين ظهرانيه . ويتجلى هذا التشابه من المقارنة التالية :

١ — اعرض الفيلسوفان عن الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية .

٢ — اعتبر سقراط نفسه انسانا عهد اليه القدر تنفيذ رسالة مقدسة ورأى أن واجبا عليه اسباغ الاستنارة على اليونانيين . كذلك كان الأمر بالنسبة الى كونفوشيوس الذى هتف ذات مرة قائلا :

" أوجدت السماء الفضيلة الكامنة فى ذاتى " .

٣ ــ استخدام سقراط طريقة التفكير الاستقرائى ، لابتداع أوصاف جامعة ، ابتغى من ورائها ــ كما يقرر هو نفسه ــ وضع معايير للسلوك البشرى . ونجد كونفوشيوس بالمثل يفسر مذهب "تصفية الأسماء" معتقدا أنه اذا ما تحددت معانى الأسماء يتيسر استخدامها معايير للسلوك .

٤ ــ أعلى سقراط من شأن طبيعة الفرد الأخلاقية . كما أن كونفوشيوس قد اعتبر فضيلة الانسان الكاملة ذات أهمية أعظم من كفايته فى الوظيفة الحكومية .

٥ ــ لم يؤلف سقراط ذاته كتبا . لكن استخدام الكثيرون اسمه عند كتابة مؤلفاتهم . من ذلك أفلاطون فى مؤلفه " الحوار " وبالمثل يقال عن كونفوشيوس الذى يتردد اسمه فى عدد ضخم من المؤلفات الصينية فى عبارة " قال المعلم " .

٦ ــ اتسع نطاق مدرسة سقراط الفكرية بعد وفاته ، بفضل جهود أفلاطون وأرسطو حتى أصبحت قطب رحى الفلسفة الغربية . وبنفس الطريقة امتد مجال مدرسة كونفوشيوس الفكرية بفضل جهود منشيوس ، وهون تزوجتى أصبحت هى جماع الفلسفة الصينية .

ولا شبهة فى أن التجارب التى جابهت كونفوشيوس قد زودته بفكرة واقعية عن آلام عامة الناس ، فاتجهت عنايته اليها . ولقد لمس تشوش العالم وتفكك أوصاله واحس بضرورة اجراء تغييرات شاملة على أوضاعه . واتيحت له فرصة الاختلاط بالارستقراطيين فكون فكرة سيئة للغاية عن معظمهم . فنجده يشعر فى بعض كتاباته الى نبلاء عصره الطفيليين بقوله : "من الصعب شيئا نافعا ينتفع به أناس

يتمشون بطونهم بالطعام طوال اليوم ، في حين لا يستخدمون عقولهم أبدا . ان المقامرين – أنفسهم – يغفلون شيئا ، فهم أفضل – الى حد ما – من هـــؤلاء الخاملين " .

واقتضى تكالب النهلاء على الاستمتاع بأطيب الطعام واغراق أنفسهم في ألـوان الترف تغاليهم في ابتزاز الأموال من الشعب وتسخير العاملين في تشييد مشروعات رفاهة نهمهم ورغده . وفوق هذا كله ، كان النهلاء يمارسون رياضتهم المحببة الى نفوسهم : الحرب ، فطفق بعضهم يعتدي على البعض الآخر دون أي مصلحة قومية تجنى من وراء ذلك سوى الطمع وتمثل الفراغ . وكانت جمهرة الشعب تقاســـي وحدها حماقات العدوان ، وهذا ما لم يرض عنه كونفوشيوس ، اذ كان يمقـــت الحرب ، الا ان استخدمت لردع فريق من الناس يسعى لاستعباد فريق آخـــر ، ولا ينفع لردعه عن العدوان الا استخدام القوة . اذ كان كونفوشيوس ، بعد القوة الملجأ الأخير الذي لا يستخدم الا بعد استنفاد أساليب الاقناع . وان يلجـــأ اليها لكفالة العدالة ليس الا . وتطالعنا مبادئه في هذا المقام التي عبر عنهـــا بأقواله التالية :

أولا – اذا أحسست صادقا بخطئي ، يأخذ الخوف بمجامع قلبي حتى لو كـان خصمي لا يراه له لكن ان اتهمني ضميري أنني على حق ، فانني أمضي قدما الـــى الأمام حتى لو قتلني الحشود الهائلة .

ثانيا – لا يستطيع جيش ان يقاتل بفاعليته ان لم يدرك جميع المقاتلـــين –

بما فيهم الجند العاديون ـ السبب الذى يقاتلون من أجله ، وان يقتنعوا بعدالة قضيتهم ، فالروح المعنوية تتوقف على الاقتناع المعنوى .

ثالثا ـ قيادة أناس الى معترك القتال دون أن يتعلموا الحرب ، يعنى القضاء عليهم .

ولقد أدرك كونفوشيوس أن هذه الآراء تناهض أفكار الارستقراطية لكنه مضى بدأب على نشرها وظل يعمل لكسر شوكة النبلاء . وكان لقب "الماجد" ـ حتى عهده يطلق على الرجل العريق المحتد الذى ينتمى أجداده الى فئة من المجتمع أعلى من عامة الناس وما كان فى وسع أحد أن يطلق عليه هذا اللقب الا أن انتسب الى هذه الطائفة ، مهما يكن من أمر سوء سلوكه وصفة أخلاقه ، فكان أن غير كونفوشيوس استخدام الاصطلاح تغييرا تاما عن طريق توكيده بأن الانسان يصبح ماجدا ان كان دمث الأخلاق وسلك سلوكا نبيلا . وبالأحرى ، أنكر اطلاق هذه الصفة على انسان لا يؤهله خلقه لاضفائها عليه مهما يكن من أمر منبته .

ـ دعائم فلسفة كونفوشيوس :

لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائى حتى تولت أسرة " تشو " حكم البلاد ، ويعتبر مؤسسا الأسرة : الملك "ون" ودوق تشو أعظم مبدعى ثقافة نشو أهمية . ولقد حكم أخلاف دوق تشو مقاطعة " لو " (مسقط رأس كونفوشيوس) ، ومن ثم ، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهورا للعيان فى هذه الولاية من غيرها ، وكان لذلك تأثيره فى اتجاهات كونفوشيوس الفكرية . اذ قد أشرب حبا بثقافة الصين

القديمة، وكان يتيه بها اعجابا . فآلى على نفسه تخليد مآثر الملك "ون" — وقد ظهر قبل كونفوشيوس بخمسمائة سنة — الذى أبدع ثقافة "تشو" وفقا للمأثورات الصينية، واحيائها فى شرق الصين . ولا شك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة، دليل على غلبة النزعة المحافظة على طائفة من آرائه .

واتخذ كونفوشيوس موقف المتشكك المرتاب . ويستدل على ذلك من رده على سؤال لأحد مريديه عن تأدية الواجب تجاه الأرواح : "انك ما تزال عاجزا عن القيام بواجبك تجاه الناس ، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح" . وعند ما سأله مريد آخر عن الموت تخلص من الاجابة بقوله : "انك لا تستطيع فهم الحياة، فكيف يمكنك فهم الموت" .

ومن رأيه ، ان انتفاء النظام من عصره قد جاء نتيجة تحلل أوضاعه الاجتماعية . ويبدأ التحلل بانقسام الدولة الى عدة مقاطعات يهيمن على شئون كل منها أميره ثم تسير الدولة — بعد فترة — فى طريق التحلل ، بهيمن الوزراء على شئونها العامة . ويتزايد انحدارها بسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها . وهكذا . وهنا يجد الناس ألا مناص من الثورة على حكامهم ، لتقويم ما اعوج من شئون الحكم .

ولتقويم أوضاع البلاد — كما يقرر كونفوشيوس — يجب أن يلزم كل انسان مكانه ، بأن يتبوأ الامبراطور المركز الخليق به ولا يتعدى النبلاء والوزراء اختصاصاتهم وألا يجاوز عامة الناس حدودهم : فالوالد يظل والدا والابن ابنا والزوجة زوجة . ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ "تقويم الأسماء" ، ويعلق عليها

أهمية بالغة . ويجوز كل اسم على تعريفه الذاتي الذي يجعل ما يستخدم لـــه الاسم هو ذلك الشيء بعينه ، ليس الا ، وبعبارة أخرى ، هو "كنة" ذلك الشيء أو "معناه" . فما يقصد به من تعريف "اسم الحاكم" ـ مثلا ـ ذلك "الكنـة" الذي يجعل الحاكم حاكما . ففي عبارة كونفوشيوس "دع الحاكم حاكما ...الخ" تدل كلمة "الحاكم" الأولى على واقع الكلمة المادي ، في حين أن كلمة "الحاكـم" الثانية هي اسم الحاكم المثالي وفكرته . والمثل يقال عن مصطلحات : الوزيـــر ، الوالد ، الابن ، فانها تؤدي دورها على مسرح الحياة وفقا لتعاريف هـــــذه الكلمات ومعانيها . فلو أدى صاحب كل منها واجبه في الحياة ، لانتظمت أمـــور العالم واستقامت شئونه . وقد اعتبر عصره ، عصرا لم يعد فيه الحاكم حاكما ولا الوزير وزيرا ، ولا الوالد والدا ولا الابن ابنا ولا الزوجة زوجة . فكونفوشيوس يعـــــزو اضطراب أحوال عصره الى أن مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع أسمائها .

فما هو الحل الذي ارتآه كونفوشيوس لمصايب عصره وشروره ؟

نفس الحل الذي بشر به جميع الأنبياء والفلاسفة في كل زمان ومكان ، ويمكن في معنى واحد العودة الى الفضيلة . ومن رأي كونفوشيوس أن الناس ان لم يؤمنـــوا بالفضيلة الكاملة ، تنتفي قدرة المجتمع على اتقاء الشر والقسوة والعنف التي تهدد حياته .

وليس هذا الحل بالشيء الفريد في حياة البشر الفكرية . لكن الأسباب الـــتي ساقها كونفوشيوس لاقناع الناس بكفاية الحل واهليته تستحق الاهتمام الفائق .

فأولا ـ لا يضع فى حسابه أى ضرب من ضروب النفع المادى لاستحالة النـاس لممارسة الفضيلة الكاملة . فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزورون الفضيـلة ويضحون بها . وقد أهاب بعريديه بأن يوطنوا النفس على مجابهة الفقر وملاقـاة الكرب . ولا يتفق الجرى وراء المكسب المادى مع قواعد الفضيلة ، بل انه ليجافيها فى غالب الأحيان ، فما المنفعة المادية الا مطلب ضعيف العقل قصير النظر .

وثانيا ـ لم يتوسل ـ الا فى أحوال نادرة ـ بالآراء الدينية ليثبت مثاليتـه . ويبدو أن كونفوشيوس ـ من الناحية الشخصية ـ كان يمتاز بالورع العميق ، لكن قـد عاش فى عصر اتسم بوهية الناس وخشيتهم خوارق الطبيعة وامتثالهم للخرافـات وممارستهم ضروب الشعوذة ، واعتقد حكام عصره اعتقادا جازما فى طبيعة أحـلام التنبئة . وكانوا يصدقون ـ تصديقا ـ أعمى ـ ما يقال عن فاعلية فنون الكهانـة وقوة أرواح الموتى على الأضرار بالأحياء ، كما يؤمنون ايمانا لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطير ، والأعاجيب المصطنعة . وكان الناس ـ على عهده ـ ينتابهم الفزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف ، ولم يكن قد انقضى سوى مائة عام على ابطال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد .

ففى محيط كهذا ، آثر كونفوشيوس صرف الأنظار عن الميتافيزيقيات وخـوارق الطبيعة والغيبيات ، وتوجيه الأذهان الى مشكلات المجتمع البشرى الجوهريـة ، والاهتمام بتنظيم الدولة . وكان ايمانه عارما بنظام طبيعى خلقى . وكانت السماء ـ لديه ـ "عناية ربانية هادية" الأمر الذى يقتضى من الانسان أن يعمل وفـق

ارادتها ، ويتأتى فهم هذه الارادة بدراسة التاريخ . ومن رأيه أن في تقاليد الماضي وعاداته ومصنفاته الثقافية كما في تجارب البشرية — ما يعزز فكرة وجود ناموس خلقي يكمن في نفسية الانسان . ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتي الملكين الحكيمين (ياو) و (شن) وغيرهما من حكام الصين الصالحين ، وجعل منهم مثلا عظيما عليا في تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العادل . ذلك لأنه قد آمن بأن هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة الكاملة التي يذود عنها في كتاباته ، وتمثل أفعالهم وأيام حكمهم كل ما هو سديد وصالح في التاريخ والمجتمع للصينيين .

ولقد ارتد كونفوشيوس بذهنه — خاصة — الى عصر تم خلاله الصين الأمن والرخاء في بداية حكم أسرة " تشو " (الذي بدأ حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد) وقتما شيد مؤسسوا الأسرة النظام نظم الحكم واستنوا الطقوس والشرائع وأقاموا للقائمين على الحكم الاقطاعي ، درجات ومراتب " وأبدعوا الفنون للترفيه عن الزعماء والشعب — من ناحية — ولبث الحكمة والفضيلة في نفوس الناس جميعا ، من الناحية الأخرى .

وعزا كونفوشيوس شرور عصره وعلله الى تنكب زعماء المجتمع السبل والشعائر القويمة وتغافلهم عنها ، والى أنهم يمارسونها خطأ أو يغتصبون لأنفسهم السنن والشعائر التي لا يستحقونها . فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر قرينة على ملاءمة النظام الاجتماعي . واذا كان اتباع الشعائر منبع الاستنارة الروحية فاطمة ، يعتبر اهمالها وانتهاك حرمتها انعكاسا لفوضى خلقية عميقة وبداية الظلمة الروحية ، اذ تعني اساءة استعمال الشعائر انتهاك حرمة الحقيقة وتلاشي النظام الخلقي الذي

تمثله . ونجد كونفوشيوس يتحمس في كتاباته اضطراب مجتمع عصره وتداعي قيمه ، وهذا ما جعله ينادي بضرورة "تقويم الأسماء" بمعنى : ألا يفترق ظاهر الانسان عن باطنه ، وأن يحترم السنن والشعائر نصا وروحا .

والاغراق في تمجيد الشعائر ، لا بد أن يوحي الى أذهاننا بفكرة مغالاة الكونفوشيوسية في النزعة المحافظة وبالغتها في الحفاظ على الصيغ والرسوم الظاهرية . وهذا ما التزمته فعلا ايان أياسها المتخلفة . لكن يضم هذا الرأي بين طياته اضفاء وصفة الكمالية والمثالية المطلقة على الماضي ، وتنصيبه - بالتالي - نموذجا للحاضر ، فيصبح حافزا للتقويم والاصطلاح لا المحافظة على الوضع الحاضر ، وان سيرة كونفوشيوس - نفسه - لدليل ملموس على نزعته الاصلاحية اذ قد نشد الاحتفاظ بما هو صالح ، وتغيير ما هو سيء . ولم تنصب دعوته لالتمام الحكمة من الماضي - أساسا - على أشكال نظم الدولة والحكومة ، بل قد اتجهت فوق كل شيء آخر - الى القيم والمعاني الخلقية . ولقد عاش كونفوشيوس في ظل مجتمع اقطاعي فكان أن تأثر تصوره للمجتمع الفاضل بالأوضاع التي سادت الصين القديمة ومدارها تولي الحكام قيادة رعاياهم والعناية بهم وتثقيفهم وتهيئة أسباب العيش الكريم لهم . .

ولكن يجب أن يلزموا مكانهم في آخر طبقات السلم الاجتماعي ، والا سادت الفوضى واضطرب النظام .

نظام كونفوشيوس الأخلاقي :

يتضح بعد العرض السالف الذكر لدعائم فلسفة كونفوشيوس أن نظامه الأخلاقي — وفلسفته عامة — يستند على امعان الفكر في الطبيعة البشرية ، مع ملاحظة :

أولا — لا ينظر الى الفرد بمعزل عن المجتمع .

ثانيا — لا يرى في المجتمع نوعا من الذاتية الميتافيزيقية ، تجب الفرد من الوجود ، فيفنى من المجتمع تماما .

ذلك لأن كونفوشيوس يعتنق مبدأين أساسيين :

الأول : ان الناس — بالضرورة — كائنات اجتماعية . فالمجتمع قد صاغهم — الى حد كبير جدا — على الصورة التي هم فيها . على ان المجتمع — من الناحية الأخرى — يتألف من جهود أفعال يقوم بها الأفراد ، كل وفقا لاستعداده وتتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقا لأفعالهم ، ويتحدد وضع الفرد طبقا لها .

الثاني : لا يستطيع الفرد الانسحاب من المجتمع ، اذ يصده ضميره عن اتيان هذا الفعل الشاذ .

ورتب كونفوشيوس على هذين المبدأين نتيجة هامة مدارها خطأ تحول الفرد الى ناسك : أي اعتزاله المجتمع . اذ يجب على الانسان — ذي المبدأ — ألا يكون بعيدا عن متناول فهم المجتمع ، بأن يوطن النفس على أن يكون عضوا نافعا في نطاقه .

وحينما تتضح له مجافاة أوضاع المجتمع لحاجة الخلق ، عليه ألا يتمرد على عادات هذا المجتمع وتقاليده فينسحب منه ، بل يقع على عاتقه عبء هداية المجتمع : السبي الصواب وحمله على السير في الاتجاه السليم . أما اذا اتفقت عادات المجتمع وتقاليده مع العقل ولا ضرر منها ، فعليه مسايرته ، ذلك لأن العادة كما يقول الملاط الذي يربط أجزاء المجتمع بعضه الى البعض الآخر برباط متين بكين .

ويستخدم كونفوشيوس اصطلاح (لي) للتعبير عن هذا الحشد الهائل من العرف والعادات الاجتماعية المتشابكة ، وجده يصبغ عليها دلالة معنوية . اذ يضم بين طياته مجال الالتزامات برمتها التي يفرضها الخلق الكريم . وحقا ، فان فكرة الـ" لي " على أقصى جانب من الأهمية في برنامج كونفوشيوس التعليمي ، فانه يعد الغريزة الثقافية قليلة الأهمية ان لم تقترن بتوازن عاطفي ، ويعتمد على الـ"لي" لايجاد مثل هذا التوازن . هنا يطفر الى خاطرنا ما يقرره الأطباء النفسانيون في البلاد الغربية من أن التعليم الغربي ـ وان كان بالذهن يوفي في درجة كبيرة ـ اخفاقه واضح في تشريب النفس على كبح جماح الانفعالات ، فهو يعجز بالتالي عن ايجاد فرد متزن قادر على أن يتخذ مكانة ـ كعضو في المجتمع ـ سعيد نافع . ويهتم كونفوشيوس اعداد الفرد ، اعدادا يؤهله للاستمساك بمبادئه الخلقة في مواجهة الأزمات والمغريات .

وفكرة أخرى ذات أهمية أساسية في فلسفة كونفوشيوس ومنهاجه الدراسي : تلك هي فكرة الـ"تاو" التي تترجم عادة بـ" الطريق " . وأقدم معنى للفظ الـ" تاو " هو" الدرب" أو "المسلك" وكان يستخدم ـ عادة ـ قبل عصر كونفوشيوس اسما

بهذا المعنى أو في معنى أسلوب السلوك الذى قد يكون لا بالحس ولا بالشيء وبعد عصر كونفوشيوس ظهر أتباع الفلسفة التاوية (الذين اشتقوا اسمهم من الاصطلاح) فاستخدموه مدلولا لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون أو مجموعة الأشياء بأسرها . أما عند كونفوشيوس فلم يكن للفظ دلالة رمزية ، بل كان يعني "الطريق الرئيسي" الذى يجب على الانسان سلوكه للكفالة السعادة البشرية بأسرها في هذه الدنيا .

وكما يتضمن اصطلاح "لي" المجاملة والخلق الفاضل كأيهما ، يضم اصطلاح "تاو" بين طياته دستور سلوك الفرد — من جهة — ومنهاج الحكومة الذى يهيىء تطبيقه لكل فرد أعظم قدر من الرفاهية والاعتبار ويرأى كونفوشيوس عن خوض موضوع الحياة بعد الموت ، ذلك الشديد ايمانه "بالكيف" أعظم من ايمانه بـ"الكم" فليس بمعيار حياة الانسان طولها ، ولكن نفعها .

— علاقة كونفوشيوس بالدين —

يدور في خلد البعض أن كونفوشيوس نبي صيني أو معلم ديني ، وهذا ظاهرا لخطأ . اذ يتبين لنا من استعراض كتاب "المختارات" احجامه عن مناقشة الموضوعات الدينية ، وأن كان قد تكلم كثيرا عن السبيل الذى يجب على الانسان سلوكه . وقد سأله أحد مريديه ذات مرة عن كيفية التعامل مع الأرواح فأجابه : "انك عاجز عن التعامل مع الأحياء ، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت" . وقد استفسر مريد آخر عن الموت فأجابه : "انك لا تفهم الحياة ، فكيف يتأتى لك فهم

الموت ".

فمن هذه العبارات وغيرها مما يؤثر عنه ، اختلف الباحثون فى أمره :

فبعضهم اتهمه بأنه مراء ، واعتقد البعض بانتمائه الى مذهب الشكيـــــة ، ووصمه غيرهم بالالحاد ، وقرر آخرون أن الشجاعة لم تسعفه لسبب أو لآخـــر ـ للافصاح عن حقيقة نمو أفكاره لرواده .

لكن وردت بمأثورات كونفوشيوس عبارات يتحدث فيها عن السماء ، معـــــبود الصين الرئيسى . ويبدو من استقراء كتاباته انه كان يحس بأن السماء قد استودعت رسالة ابراء العالم الصينى من أوجاعه ، وآمن بأن السماء لن تخذله . وفى ذات مرة أظهر استهجانه لعدم ثقة أحد به . لكنه أضاف بأن السماء تفهمه .

فما الذى يعنيه كونفوشيوس باصطلاح السماء ؟

ولا شك أنه لم يكن يعنى بالاصطلاح كائنا ذا مظاهر وأفعال بشرية ، فماكان لكونفوشيوس بالذات ـ أن يدركه على هذا الوضع ، فاذا فحصنا الأساليب التى يشير بها الى السماء يبدو أن اصطلاح يمثل لديه قوة كونية معنوية مبهمة ، فانه قـــــد أولى جماع اهتمامه الى الفرد وآمن بأن فى وسعه الارتفاع بنفسه ، لكنه يبدى رجاء ، فى أن تعين السماء أولئك الذين يعينون أنفسهم . وكان يتحسر لأن الســـــماء لا يعتمد عليها ، بدليل أن الاشرار يزدادون رفاهية ولا تستقر جهود الأخيـــار الا عن العدم . ومع ذلك فان فكرة السماء قد وهبته الاحساس بأنه تنتصب قـــوة ـ

فى مكان ما من الكون ــ قوة تقف الى جانب الانسان الذى يكافح وحيدا لاحقاق الحق .

ولم تتعرض العقائد الدينية الشائعة فى عصر كونفوشيوس ــ للحياة بعد الموت ولم تستفد من هذه الفكرة للحد من استفحال الشرور فى المجتمع أو كوسيلة للحصول على الفضيلة . ولم يناقشها كونفوشيوس ــ كما رأينا ــ وجاءت آراؤه فى كثير من المناسبات مبادئ عصره الدينية . ولقد لعن تقديم القرابين ، اذ عدها ــ بصفة عامة ــ صفقة مبادلة يقتضاها يكرس صاحبها للاسلاف والأرواح الأخرى قدرا من السلع يرجاء تسلم قدرا أكبر من النعم والبركات . وطالب بتقديم القرابين بنفس الروح التى تقوم بها الهدايا الى الاحياء ، لا أن تقدم توقعا لنيل جزاء أو درء بلاء .

ولكن ، هل كان كونفوشيوس يعتقد حقا بأن الأرواح تنعم بالبركات على من ترضى عنه ؟

الظاهر أنه لم يكن يؤمن بذلك ولقد عملت آراؤه على الحد من تأثيرها على الناس ــ لاسيما المثقفين ــ فتقلص نفوذها تدريجيا الى أن زالت من الصين تماما ابان العصر الحديث .

وثمة فكرة دينية أخرى لم يتعرض لها كونفوشيوس مباشرة ، تلك الفكرة التى كانت شائعة فى الصين القديمة ومدارها أن الملك ابن السماء ، وان الحكام

الاقطاعيين يستمدون شرعية حكم الناس من قوة أجدادهم النبلاء الذين يقيمون في السماء ويرعون مصائر أحفادهم وكانت الفكرة تحيط باستيازات الارستقراطية بسياج مكن بعضها من الانتفاضات الشعبية . فلم يوجه كونفوشيوس هجمات مباشرة الى وجهة النظر التقليدية هذه ، لكنه جعل من شروط الحكم توافر الخلق الصالح ورجاحة العقل في الحاكم دون نظر الى منبته وكان يشير الى أحد مريديه ممن ذوى الأصل المتواضع بأنه — لرجاحة عقله — تد يلى العرش يوما ما .

وكان لكونفوشيوس طائفة من المعتقدات الدينية ، غير أنه صدف عن اتخاذها أساسا لفلسفته . وهنا يتشابه مع العلماء المحدثين . فلقد كان يتحسس طريقه صوب الحقيقة ، باستخدام وسيلتي الملاحظة والتحليل ومن أقواله : " على المرء ان ينصت كثيرا وأن يترك الجانب المشكوك فيه وتمأنه ويتكلم بحرص فيما يتصل بالباقي ... انظر كثيرا ، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح ، وتصرف بحكمة فيما يتعلق بالبقية " ولم يذكر شيئا عن ادراك الحقيقة عن طريق ذلك الذى ينبعث عن استنارة صمعة لا يدركها العقل ، اذ نجده — على النقيض — يقرر من غير التواء أن "التأمل" وحده لا يرشد الى الحكمة كما يقول "الانصات الكثير وانتخاب ما هو صالح واتباعه ، والرؤية الكثيرة وتذكرها : هذه كلها ، هي الخطوات التي يتم بواسطتها الادراك " وفي الحق ، دأب كونفوشيوس على السعي لاقامة صرح من الآراء لا يزول ، ويبلغ درجة من القوة بحيث يستخدم أساسا تشييد عليه حرية الجنس البشري وسعادته فكان عليه — والحالة هذه — ان يستخدم في بنائه مواد ملائمة ، يعلم من أمرها ولكنها على أوسع نطاق . فكان أن عزف عن استخدام

فلسفة الالهيات والرجاء الديني ، واستعاض عن ذلك باقباله على الانتفاع بفطرة الانسان واستخدام طبيعة المجتمع ـ وفقا لفهمه وادراكه ـ في تشييد صرحه الأخلاقي . وبذلك نأى بالاخلاقيات عن الميتافيزيقا .

ـ مبادئ كونفوشيوس السياسية :

السعادة عند كونفوشيوس ، هدف الانسان وأمله المرتجى . ولهذا ، يعرف الحكومة الصالحة بأنها التي تكفل السعادة للشعب . واذا كانت السعادة هي الخير ، ويعد الانسان عادة ـ كائنا اجتماعيا ، يعتنق كونفوشيوس مبدأ "تبادل المعاملة" ، ويعرفه بأنه " امتناع الفرد عن اتيان فعل يكره توجيه الغير اياه الى ذاته " .

فواضح أن بذل الانسان جهوده لكفالة السعادة للجميع ، يقود الى شمول السعادة للمجتمع بأسره .

وليس كونفوشيوس بالسذاجة ليفترض بأن مجرد الاعتراف بهذه المبادئ ، يحل مشكلات الانسان . فعنده ، ان الناس جميعا ينشدون السعادة ويتوق معظمنا لرؤية من حولنا هانئين . لكن معظمنا يتصرف بغباء اذ يؤثر لذة عاجلة أقل ، على لذة أخرى آجلة أعظم ، كما أننا نتصرف تصرفا بعيدا عن فكرة تكامل المجتمع باثيارنا ضمان سعادتنا الخاصة حتى لو تحققت على انقاض سعادة الآخرين وهنائهم . وتفويتا لهذه النزعات ولتثقيف الناس وبث روح التضامن في نفوسهم ، يسلم بضرورة توافر درجة من التعليم العام واجبر المواطن المستنير ركن الدولة

الركين ، وقد يجبر العقاب الناس – مؤقتا – على اطاعة ما يؤمرون به ، لكنه وسيلة عقيمة لا يحول عليها ، ولا يمكن أن تكون بديلا عن التعليم . وفي هذا يقول : "اذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع شتى العقوبات لاقرار الأمن والنظام ، فسينشد أفراد الشعب تحاشي العقوبات غير عابئين باحترام السلطان واحترام ارادته . ولكن ان استعان الحاكم لقيادهم بالفضيلة (بفضل السنة والقدوة الحسنة) وارتكن على العرف والعادات الصالحة التي يوفرها الشعب وتنزل به منزلة التقديس ، منها هنا يرتبط الناس بروابط معنوى مكين لتقويم أنفسهم واصلاح حالهم " .

ولكن ، ان جد الانسان في طلب هذا المثل الأعلى وذهب في تشدداته الى أبعد حد يستطاع ، أفلا يقود ، سعيه الى تحقيق حلم الفلاسفة الفوضويين الذين يؤمنون بزوال الدولة في زمن عتيد ، لانتفاء النفع من وجودها ؟

لا يتطرف كونفوشيوس الى هذا الحد ، لأنه يسلم بالحاجة الى الحكومة الصالحة . نجده يعزو معظم الشرور الصارخة التي حفل بها عصره الى افتقار المجتمع الصيني لوجودها . وكيف تكون الحكومة فاسدة ؟

يرد كونفوشيوس فساد الحكم الى عزف القائمين عليه عن اقامة حكومة صالحة سواء لسوء نيتهم – لأنانيتهم وجهلهم – أو لقصور مؤهلاتهم . ويناط هذا كله تولي الحكام مناصبهم بالوراثة – وينبني على هذا ، ضرورة أن يدير دفة الحكم أدنأ عناصر الأمة علما أو خلقا ، ويضع هذا شرطا لتحقيق سعادة المجتمع وهنائه

ولا تتصل الكفاية والأهلية بأى نسب، بالأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعى ، بل يتصلان — اطلاقا — بالخلق والمعرفة ، ويتيحهما التعليم السديد . ومن ثم يجب نشر التعليم واشاعته فى جميع ربوع البلاد ليتسير اعداد الموهبين والمجدين لتولى وظائف الدولة ، ويجب أن يعهد بأمور الدولة اليهم .

وجدير بالذكر ، عزوف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلى عن عروشهم . وفى الواقع ، لو كان قد طالب بذلك ، لما لقيت صيحته مجيبا ولأخمد الحكام تماليمه . وهذا ما دفعه لبذل الجهود لاقناع الحكام الوراثيين بأن يملكوا ولا يحكموا — ويتم هذا بأن يدعوا تصريف أمور الادارة الى الوزراء الذين يختارون لكفايتهم . ويعتبر الوزير أعلى درجات المسئولية الأدبية . ولما سأله أحد مريديه عن موقف الوزير تجاه الحاكم اجابة على الوزير الا يخادع الحاكم ، ولكن أن يعارضه علنا ان اقتضى الأمر . وقد اخبر كونفوشيوس حاكم ولاية (لو) أنه اذا ساءت تصرفات الحاكم ولم يبذل المحيطون به النصيحة له فهذا كفيل بتدمير الدولة .

وثمة نقطة ببرنامج كونفوشيوس السياسى واضحة الضعف الى حد كبير . فهو يعهد الى الحكام سلطة اختيار وزرائهم . فهم — والحالة هذه — يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر . لكن يلتمس لكونفوشيوس العذر اذ لم يكن أمامه سبيل آخر يسلكه نظرا للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره . فما كان فى وسع أحد أن يرفع صوته أمام الحاكم . وكان الجهل يخيم على عقول جمهرة الشعب وتحوزهم الخبرة السياسية تماما . وهكذا لم تكن السبيل الوحيد المفتوح أمامه ، اتخاذ

التعليم أداة للتأثير فى الشباب الذى يختار منهم الوزراء فى المستقبل ، وبفضله يتكون رأى عام واع يستطيع — بمرور الأيام — ممارسة الضغط على الحكام لتوليـــة خيرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية .

— دور كونفوشيوس فى التفكير الصينى :

يقول كونفوشيوس عن نفسه " أنه ناقل وليس مبدعا " . وفى الحق تتبلور مساهمة كونفوشيوس فى الحضارة الصينية فى اخضاعه السنن والشرائع الصينية لأحكام العقل والمنطق ، والواقع يعتبر مبدعا عن طريق النقل . فبفضل أعماله الفكر فى الـــتراث الصينى أنشأ مدرسة فكرية أنجبت اعلاما عظاما ما برحوا يؤثرون فى الفكر الصيـــنى حتى اليوم . فكتاب "التغيرات" قد وجد قبل كونفوشيوس" ، لكن اسبغت عليـــه الحواشى التى وضعها كونفوشيوس ومريدوه الأهمية الفكرية التى أصبح عليها بعـــد ذلك . والمثل يقال عن ينابيع الفكر الصينى الأخرى مثل : كتاب الأشعار الغنائيـــة ، وكتاب آداب السلوك ، وكتاب الطقوس . . . الخ . ولو جردت هذه المؤلفات من شروح المدرسة الكونفوشيوسية وتعليقاتها ، لما أصبح لها معنى وقيمة ، ولما ظل تأثيرهـــا يدوى فى العقل الصينى حتى الآن . فلا بدع — والحالة هذه — أن يغدو لقـــب " ولقب المعلم الأول " — الذى أطلقه الصينيون على كونفوشيوس — ما يبرره .

ولقد أعلى كونفوشيوس من شأن الأصالة الفكرية ، ومجد صفة الصدق وأبدى كراهته للغرور العقلى والبهتان . فكان يجل ما يدعوه بـ" الصفة الأساسية " ، ويقصد بهـــا الاستقامة والعدل ، وفى هذا يقول : " يجب أن تكون حياة الانسان قوية وطيـــبة

أن يتجنب خداع نفسه أو خداع الآخرين ، وان يبدي تعبيرا ظاهرا لما يرضى عنه غلد أو يعرض عنه . وتغد الاستقامة من باطن المرء ، فهي تعبير مباشر عن قلبه " .

ومن رايه أن الانسان القويم يتصرف وفقا لما تمليه عليه مشاعره ، في حين يتصرف الانسان المعوج حسبما يراه الآخرون . لكنه يربط الاستقامة بالمعرفة في قوله " حب الاستقامة من غير حب المعرفة يقود الى حجب الاستقامة بستار ضار " ويقصد بالمعرفة الالمام بالسلوك الصحيح ، أي ما يطلق عليه من المأثورات الكونفوشيوسية كلمة "لي" ويتسع معنى هذه الكلمة عند الكونفوشيوسيين فيتضمن الدماثة والمجاملة ، بالاضافة الى العادات الحسنة والسنن الاجتماعية والشرائع السياسية . وبالاحرى ، تضم كلمة "لي" بين طياتها جميع أنواع السلوك البشري الحميد .

ويعرف كونفوشيوس الانسان غير الفاضل بأنه الذي يفتقر الى طبيعة أصيلة (أي الصفة الأساسية) . وتتضمن الطبيعة ذات الاصالة ، توافر تلك الصفات الأخلاقية التي تنهض على علاقات فرد بفرد آخر . ومناط تلك الصفات : صفة " الاخلاص البشري" ويعبر عنها بكلمة " جين " الصينية . ولهذه الكلمة أهمية تسوى في التفكير الكونفوشيوسي وتتضمن صفة الاخلاص البشري ومعناها أن يحب المرء للناس ما يحبه لنفسه أو يتعبير كونفوشيوسي "لا ترتكب في حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون في حقك " .

وفي الحق ، اتجهت تعاليم كونفوشيوس الى ما أطلق عليه لقب " تشون تسزو " (أي المعلم الماجد) صاحب النظر الثاقب والفكر المستنير الذي يحب مصلحته الشخصية في سبيل الحفاظ على مصلحة الدولة ، ويضع رفاهية البشرية نصب عينيه .

على أنه يؤمن ايمانا قاطعا بأن البلاد المحظ أو المركز الاجتماعي لا يميز انسانا عن انسان ، لكن ما يميز المرء عن أخيه الصفات التي تجعل منه "معلما ما جيدا" وتؤهله لأن يصبح — اكثر صالحا — وبفضل — مثل أفلاطون — ان يكون الملوك من بين الحكماء ، ففي ظل السلطان الحكيم الفاضل — وحده — يتجه الناس صوب النظام الكامل الذي يحقق لهم السعادة والهناءة — رغم يتبعونه — عن رغبة واقتناع بفضل ما جبل عليه من صلاح ، وما يتصف به من خلق كريم يدفع الناس للتشبه به واقتفاء أثره ، ولايمانه بأهمية السجايا وتأثيرها على النشء ، وقف نفسه لتثقيف الشبان الذين يتوسم فيهم الاصلاح ، بصرف النظر عن أصولهم ، وهو الذي استن تقاليد التعليم التي سيطرت على المجتمع الصيني طوال تاريخه ، وبفضله هيمنت على العقلية الصينية عقيدة التفاؤل القائلة بقابلية الانسان لبلوغ الكمال بفضل التحصيل العلمي ، وإلى تأثير تعاليمه ، يرجع توفير المجتمع الصيني للعلماء والأدباء بما لا نجده بهذا القدر العظيم في أي مجتمع آخر ، وايمانه بأن الاشتغال بالسياسة أسمى الأعمال وأن عناية العلماء بتنظيم شئون الدولة أنبل رسالة يؤدونها في الحياة .

وصفوة القول ، يستبين مما تقدم ، ان السلوك البشري يتشكل — في كونفوشيوس داخل المرء أكثر مما يتشكل خارجه . وليس السلوك البشري عنده ثابتا ، لكنه قابل للتبديل ومن ثم ، فاتباعا لاتجاهات طبيعتنا ، قد نتباين في سلوكنا وفقا للزمان والمكان . ويعلي كونفوشيوس من شأن القسط من أجل القسط نفسه . وتولي مدرسة كونفوشيوس عناية خاصة للسيكولوجية البشرية ، وهي سمة تتسم

بها مدرسته الفكرية .

وهنا يطالعنا أحد أقواله المأثورة " يتشابه الناس تشابها تاما فـــــي طباعهم الأصلية لكنهم يختلفون في عاداتهم المكتسبة " .

وانه وان لم يخلف لنا كونفوشيوس جوابا محددا تحديدا واضحا لمشـــكلة الطبيعة البشرية فذلك لأن الأهمية التي أناط بها ـ السيكولوجية البشرية ـ من ناحية تعيين طبيعة الانسان هل هي خيرة أو شريرة ـ قد غدت قضية المدرسة الكونفوشيوسية الكبرى .

وقد أمضى كونفوشيوس سنوات حياته الأخيرة مستغلا بالتدريس في ولاية "لو" وكان قد أصابه القنوط بسبب أعراض الحكام عن تطبيق آرائه . وزاد الطين بلـــة ، ان أحد وزراء عائلة "تشي" الحاكمة وكان من مريديه ـ أرهق الرعية بالضـــرائب لاشباع نهم الحاكم الى الترف ، فحمل عليه كونفوشيوس وتبرأ منه .

ولما اشتد عليه المرض ، اجتمع حوله مريدوه ورغب أحدهم في الصلاة لقال له : " ان نوع الصلاة الخاص قد أديته منذ زمن بعيد " . ولما حضرته الوفـــــاة ارتدى بعض تلامذته أردية النبلاء ووقفوا حول فراشه في هيئة وزراء وهي الصـــورة التي طالما ناق الى تحقيقها أثناء حياته . فلما أفاق أنكر عليهم ذلك وقال : " لـــن تخدعني هذا التمثيل المضحك الصامت ولن يخدعكم . فمن تحاكون ، الســـماء ؟ أو ليس الموت بين أيديكم أيها الأصدقاء أفضل من الموت بين أيدي وزراء ؟ " .

ولم تنل تعاليم كونفوشيوس ـ أثناء حياته ـ قسطا من ذلك الصين العريض الذى حظيت به بعد ذلك . فلقد ظلت مئات السنين مجرد مدرسة فلسفية من عدة مدارس فلسفية متنازعة . لكن نزعة كونفوشيوس الانسانية أخذ يعلو شأنها تدريجيا منتصرة على المذاهب القائمة على الخرافات والتعسف ، فيفضل سماحة تعاليم الكونفوشيوسية وتمجيدها الفضيلة ، امكنها أن تجتنب الى حظيرتها اتباع المدارس الفلسفية التى لا تؤمن بصلاح البشر . ففى توكيد سيادة القيم البشرية ، يكمن سر جاذبية كونفوشيوس الفكرية ، وهو القائل : " الحكمة أن تفهم الناس ، والفضيلة أن تحب الناس " .

ولعل أهم ما فى رسالته الفكرية : الايمان العميق بالديمقراطية الثقافية فاذا كان كثير من المفكرين قد نادوا بحكم الشعب لنفسه ، فان عددا ضئيلا قد آمن بقدرة الناس ـ عموما ـ على التفكير بأنفسهم لأنفسهم . بل كان كونفوشيوس يصر على أن يسير الناس على هدى تفكيرهم الذاتى ، وأبدى استعداده لمعاونتهم فى تثقيف أنفسهم وارشادهم الى طرائق التفكير السليم ، على أن يعثروا بأنفسهم على حلول للمشكلات التى تجابههم . وهو القائل بأنه لم يعرف الحقيقة لكنه اهتدى اليها عن طريق البحث عنها . وينفرع عن هذا ايمانه بأن فى وسع البشرية التوصل الى السعادة ، ولكن فى ظل مجتمع تعاونى يتألف من أفراد أحرار ، ولكن لن تتحقق الحرية لهم ما داموا يتجهون الى هدف يعينه غيرهم . ولذلك لا يؤمن بتولى فرد ـ مهما يكن من أمانه ـ ارغام الناس على اعتناق مذهب على غير ارادتهم وتوجيه شئونهم وفقا له ، ومن أقواله فى هذا الشأن " اذا كان الانسان لا يسأل نفسه عما هو صواب

ليفعله وما هو خطأ ليتجنبه ، فلا أدري ما الذي يمكنني فعله معه "

ومات كونفوشيوس عام ٤٧٩ ق.م معتقدا أن رسالته اخفقت ، كما اعتقد ذلك رجال عصره وتلاميذته . بيد أن الدولة أعلنت ابان القرن الثاني قبل الميلاد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للأمة ، وجعلت المأثورات الكونفوشيوسية المراجع الوحيدة للعلماء والساسة واستمرت تعاليم كونفوشيوس عبر القرون والأحقاب موضع تبجيل ولها تأثيرها الطاغي — لا في الصين وحدها — بل في كوريا واليابان والهند الصينية . وتجاوز تأثير آرائه الشرق الأقصى فوصل الى أوربا الغربية نفسها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وقد أطلق القوم على كونفوشيوس لقب "الحكيم الأسمى" و"المعلم الأول" ، وأصبح قبره ومعبده بعد سنة "تشو فو" بولاية شانتونج كعبة المثقفين الصينيين حتى قيام النظام الشيوعي ، كما شيدت له المعابد في طول البلاد وعرضها .

— تعاليم كونفوشيوس

أولا — تبادل المعاملة

يقرر كونفوشيوس وجود مبدأ واحد يشيع في تعاليمه كلها يتبلور في "الولاء وتبادل المعاملة" ويعني بتبادل المعاملة أن يتجنب الانسان توجيه نحو الآخرين يكره هو توجيهه الى شخصه وهذا المبدأ يناظر سلوك الانسان الحسن في الحياة .

وسأله أحد تلاميذته عما يعنيه بلفظ الانسانية فاجابه " ان تتصرف وأنت

الكريم فكيف يكون جديرا بحمل اسمه ؟

ثالثا ـ الاحترام المبنوى :

قيام الابن باطعام والديه لا يعنى عند ـ كونفوشيوس ـ بره بهما ، فان الخيول والكلاب تجد لها طعاما . فعلى الأبناء ـ فى المكان الأول ـ فريضة توقير الأبوين . فان ارتأى الابن ـ أية فعلية عرضه على الأبوين فى لطف وكياسة ، فان ضرباه فلا يشتكى .

وفى ذات يوم أخبر أحد الأمراء كونفوشيوس بوجود رجل بدولته يتصف بالاستقامة لدرجة أنه شهد ضد أبيه لاغتصابه شاه من جار له . فاستنكر كونفوشيوس فعل الأبوين وقال : ان على الوالد أن يستر على ولده ، وأن يحجب الابن خطيئة والده ، فهل هنا الاستقامة الحقة ؟

رابعا ـ الشعائر والموسيقى

يستخدم كونفوشيوس كلمة " لى " التى تعنى فى الأصل "شعائر" للتعبير عن جميع الصيغ المأثورة التى تكون أساليب السلوك المثالية . ومن ثم تعتبر الكلمة لديه عن الشعائر والطقوس والسنن ، أو قواعد السلوك عامة . وأيا كان الحال فنجده يوصى بأن تخلو مراعاة الشعائر من التكلف والتزمت الجمود ، ويجب أن تتفق مع الظروف والملابسات وأن تسودها روح التوقير والاحترام لمن تجرى لهم .

وكان يتمسك بالتقاليد . ويستدل على ذلك بأن أحد مريديه اقترح عليه إبطال عادة التضحية بحمل في بداية كل شهر قمري ، فرد عليه بقوله : " انك تحب الحمل لكنني أوثر الحفاظ على التقاليد " . على أنه هو القائل : ألا تعني الشعائر شيئا أعظم من الجواهر الثمينة والملابس الفاخرة ، أو لا تعني الموسيقى شيئا أكثر من دق الأجراس والطبول ؟

ومن رأيه أن التأدب من غير لباقة يبعث على الملل ، وأن الحذر بلا تأدب ينتهي الى حين ويغيرها تتطور الجرأة الى تمرد وتستحيل الصراحة الى وقاحة . ولا قيمة للشعائر والموسيقى عند انسان يخلو قلبه من أحاسيس بالشفقة والرحمة ولو احتذى الحاكم باللباقة والكياسة في سياسته ، لاختفت مشكلات دولته .

خامسا ـ الانسان الماجد

يؤثر عنه قوله في الانسان الماجد :

اذا ما تجاوزت صفات الانسان الطبيعية صفاته المكتسبة غلبت عليه الخلافة . فان تجاوزت صفاته المكتسبة صفاته الأصيلة ، تحول الى مجرد انسان يتحكم فيه الروتين . فاذا ما اقترنت الصفات الأصيلة بالمكتسبة ، تحصل على الانسان الماجد الذي يتمسك بكرم الأخلاق . في أفعاله وتصرفاته وملبس جميع الظروف والملابسات ، فان انحرف عن النحى الخلقي الكريم لم يجد جديرا بهذا اللقب الرفيع . ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكرس جهوده لكسب معاشه .

وسأله أحد مريديه عن "الانسان الماجد" ، فأجاب : "قلبه خلو من الخوف والقلق فهو عندما يستعرض أعماله لا يجد سببا للخشية من الناس أو مبررا لعذلهم اياه . ولمنهاج الماجد ثلاث زوايا : لا يحس بالقلق لكرم اخلاقه ، وهو لحكمته بريء من الحيرة والتشوش، ولشجاعته لا يخشى أحدا" .

ومن صفات الانسان الماجد انه يمارس ما يقول قبل التبشير به ، ويتساءل الانسان الماجد ، أما الخسيس فينحظ . وهو هادىء مستكن ، أما الخسيس فهو دائما قلق وفي هم وكرب . وانه يدرك ما هو صواب ولا يفهم الخسيس الا ما هو مربح . انه يراعي الفضيلة في حين يراعي الخسيس الحيازة والاقتناء ، يفكر الماجد في الصداقة المجردة ، لكن يفكر الخسيس في اجتناء المنفعة من وراء الاتصالات الشخصية .

لا يطالب الماجد الا نفسه ، أما الخسيس فيستجدي الآخرين . ينشد الماجد مساعدة الآخرين على اتيان الأعمال النفاسة ويعزف عن بذل العون لهم لارتكاب الشر ، هذا عكس ما يفعله الخسيس . الماجد واسع الأفق ولا يتشيع لأحد ، والخسيس ضيق الأفق يتحزب في سبيل منفعته .

ومن أجمل أقواله : تستطيع أن تسد السهل على جيش لجب ، لكنك تعجز عن أن تجرد أكثر الناس انتضاعا من ارادته .

سادسا : الحكم بوساطة الفضيلة الشخصية :

يرى كونفوشيوس أن على الحاكم أن يبدأ بوضع نفسه موضعها الصحيح ، فان

ثم ذلك فلن تجرؤ الرعايا على الانحراف عن الحق . فاذا كان الحاكم نفسه قويا عادلا ، تنصلح أحوال الجميع دون حاجة الى اصدار الأوامر . أما اذا تنكب الحاكم جادة الصواب، فلن يستجيب أحد لأوامره .

وسأله أحد مريديه عن صفة عضو الطبقة الحاكمة ، فأجاب : يتولى تعليم نفسه استعادة الناس جميعا ، وأن استعانة الحاكم بالقوانين لقيادة الناس وتسيير شئونهم بفرض العقوبات ، يفقد الناس معنى الحياد على الحاكم أن يقود الناس بالحكمة ويكبح جماحهم بقواعد اللياقة ، وعندئذ يسيطر عليهم معنى الحياء ، وتسودهم الطيبة والصلاح .

واستفسر أحد مريديه عن جدوى الحكم بالاعدام في ارغام الناس على اطاعة القوانين ، فأجاب ما هي الضرورة للاستعانة بعقوبة الاعدام لتقويم الناس ؟ ان الناس يقتدون بالحاكم ، فلو صلح حاله صلحت أحوالهم ، ولو ساءت أموره ساءت أمورهم . إن فضيلة الحاكم الصالح يمكن مقارنتها بالريح ، وفضيلة الرعية بالاعشاب البرية ولا تهلك الأعشاب سوى الانحناء تحت ضغط الريح .

وسأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة فأجاب : "تكون الحكومة صالحة اذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء ، والبعيدون عنها تواقين للانضواء تحت لوائها " .

وفي أثناء تجواله في أنحاء الصين لاحظ كثرة عدد السكان في احدى الولايات فسأله أحد مريديه عن أفضل سياسة تنتهج تجاه هذا الشعب المتزايد العدد ،

فأجاب : "العمل على تحسين أحوالهم المادية ، ثم يتلو ذلك تثقيفهم" .

ومن رأيه أن قوام الحكم الصالح ثلاثة عوامل : الطعام الوفير ، الجند الكثيف ، ثقة الناس بالحاكم ، فسأله أحد تلاميذه ، فلو اضطرت الحاكم الأحوال الى الاستغناء عن عامل من هذه العوامل ؟ فأجاب كونفوسيوش . "يستغني عن الجند وان كان لابد من الاستغناء عن عامل آخر فليستغن عن الطعام ، لأن الناس لا يمكنهم الحياة بدون عقيدة" .

* * *

(٣) "الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين"

الحكمة عن طريق الانسجام بين القوى الانسانية:

وجه الفلاسفة اليونانيون منذ عهد سقراط جزءا كبيرا من عنايتهم الى الأخلاق ولذا يقال ان هذا الفيلسوف هو أول من أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض فقد كان الفلاسفة قبله يهتمون بالمسائل الكونية وما بعد الطبيعة أما سقراط فقد شغل نفسه قبل كل شيء بتحقيق السعادة للانسان عن طريق اتباع الحكمة وقد حذى حذوه بعد ذلك تلميذه أفلاطون ثم أرسطو ولم يصلنا من أقوال سقراط الا القليل ومعظم ما نعرفه عن مذهبه في الأخلاق جاء على لسان أفلاطون في محاوراته ومما يستلفت النظر أن المذاهب اليونانية في الأخلاق على اختلاف تفاصيلها تتفق من حيث الأساس الذي تقوم عليه وهو أن الانسان يجب أن يعيش وفقا لطبيعته ولكن هذا المبدأ يثير سؤالين: الأول هو ما هو النزوع الحقيقي الذي تنزع اليه الطبيعة الانسانية وفي الاجابة على هذا السؤال يتميز الفلاسفة وخصوصا سقراط لفكرة المعرفة وكيفية الاستعانة بها في توجيه نشاط الانسان وسلوكه هذا السلوك الذي يجب أن يلائم طبيعة الانسان اذ يجب ألا يخطئ المرء وهو يبحث عن سعادته الوسائل الصحيحة التي تؤدي الى السعادة الحقيقية ولا يستطيع الانسان بطبيعة الحال أن يوجه سلوكه الوجهة الصحيحة واذا كانت تنقصه المعرفة الصحيحة بما تصبو اليه طبيعته وهكذا نرى أن هذه المسألة الأولى تتلخص بالنسبة الى الفلاسفة في تعريف الخير الأسمى.

ان الانسان يبحث بغريزته عن السعادة على هذا الرأى ، اتفق جميع الفلاسفة ولكنهما اختلفوا على تحديد عناصر هذه السعادة والوسائل التى تؤدى اليها . والمسألة الثانية اذن هى التى تهتم بالبحث عن الوسائل التى تؤدى الى بلوغ السعادة بعد أن يتم لنا معرفة حقيقتها اذ قد يحدث أن نعرف المكان الذى نقصده ولكنا نضل الطريق الذى يوصل اليه فلا يكفى اذن أن يعرف المرء الغاية التى تصبوا اليها طبيعته بل يجب كذلك أن تبصره بالوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك العناية وعلى ذلك فالمسألة الثانية تتلخص فى تحديد فكرة الواجب :

لقد اهتم فلاسفة اليونان بهاتين الفكرتين الأساسيتين فكرة الخير وفكرة الواجب وجعلوا منها محورا لما عرضوه من تفسير للسلوك الخلقى وقد أصبحت هاتين الفكرتين أساسا تقليديا لكثير ممن بحثوا فى الأخلاق فيما بعد ونذكر بهذه المناسبة أن دوركيم الذى أراد أن يطبق المنهج الاجتماعى فى تحديد صفات الظاهرة الخلقية قد وصل من نتيجة بحثه الى هذين المبدئين وجعل من الخير مظهرا لما ندين به من فضل للمجتمع ومن الواجب مظهرا لسلطة المجتمع وسوف نعرض الآن بعض المبادىء الاخلاقية الهامة عند فلاسفة اليونان ونبدأها بعرض آراء سقراط :

يرى مؤرخو الفلسفة أن سقراط هو مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى ومن العسير كما قلنا ان نصل الى تحديد آرائه فى مذهب دقيق واضح المعالم

لأن سقراط لم يكتب شيئا بل كانت تعاليمه على شكل أحاديث مع العامة صورهـــا أفلاطون فى محاوراته ومع ذلك نستطيع القول أن سقراط قد وضع القواعد الأساسية للأخلاق تلك القواعد التى بنى عليها بعدة فلاسفة العصور القديمة حتى ظهـــور المسيحية وقد واجه سقراط نوعين من الفلاسفة : الميتافيزيقيون والسفسطائيون ولـم يشغل بالنوع الأول بل شغل بالسفسطائيين الذين بلبلوا الأفكار وحيروا العقـــول بتناقضاتهم وقد بلغ بهم الغلو فى نقد الأحكام العقلية الى التشكيك فى كل شىء ولخص جورجياس طريقتهم فى صيغة الثلاثة المشهورة :

١ ــ ليس هناك من شىء له قيمة مطلقة .

٢ ــ واذا كان هناك شىء له تلك القيمة فنحن لا نستطيع أن نعرفه .

٣ ــ واذا استطعنا معرفته فنحن لا نستطيع أن نوصل تلك المعرفة الى الآخرين .

ثم ادعى السفسطائيون بعد ذلك أنهم يستطيعون عن طريق المقدرة والبلاغة والتلاعب بالألفاظ أن يجعلوا الناس يعتقدون فيما يريدون اقناعهم به .

حارب سقراط استغلال سذاجة الناس على هذا النحو وراعه هذا التحـــكم وتلك القيود التى تمنع عامة الناس من أن يفكروا بأنفسهم ويصلوا الى الحقيقة عـــن طريق الاقتناع الذاتى واذا كانت معرفة كل شىء فى الوجود قد تمتنع عن العقـــل الانسانى الا أن هناك نوعا من المعرفة يمكن بلوغه وادراكه ويعنى به سقراط معرفة الوسائل التى تجعل المرء حكيما وفاضلا بدون هذه المعرفة يصبح الانسان فى مرتبة

العبيد والعقول الانسانية حسب ما يرى سقراط تحتوى على نواة الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الانسان أن يعثر على هذه النواه وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر فى نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التى نقشت على معبد دلفى " اعرف نفسك بنفسك " ولم تهدف محادثات سقراط الى الكشف عن خبايا النفس هذه واظهارها واضحة وجعل محدثيه يقررون أنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ثم يوصلهم بعد ذلك عن طريق الأمثلة والتحليل الى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية وهذه الطريقة هى التى سميت بطريقة التوليد .

معرفة الانسان لنفسه اذن هى الشرط الأول لتحقيق السعادة ولكن ما هى السعادة ؟ ان السعادة كما يقول سقراط ليست فى الجمال ولا فى القوة ولا فى الثراء ولا فى المجد ولا فى شىء مما يشبه هذه الصفات فالسعادة ليست فى المظاهر الخارجية المادية ولكنها نتيجة لحالة معينة وهذه الحالة المعنوية تتحقق اذا استطاع المرء أن يلائم بين رغباته وبين الظروف التى يوجد بها والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة بل بالرغبات التى تعلى من قيمته فى نظر الناس وفى نظر نفسه أيضا ويقول سقراط على تهكم انتيفون به " ليست السعادة فى الجرى وراء الملذات بل انى اعتقد أنه اذ كان ه من صفات الاله أن لا يحتاج الى شىء فلا شك اننا محتاجون لأشياء كثيرة وكلما قلت حاجاتنا التى نطلبها نفس أو واحد كلما سنحت الفرص للحصول عليها . ليس الفقر والغنى اذن فى بيوتنا ولكن فى نفوسنا ولسنا نسعد بتكديس الذهب والفضة ولكنا نسعد اذا نظمنا بحكمة

حاجاتنا وشهواتنا " .

الفضيلة معرفة

على ضوء الآراء التي جاءت على لسان سقراط يتضح لنا مغزى العبارة التي عرفت واشتهرت عن فلسفة سقراط وهذه العبارة هي أن الانسان لا يفعل الشر بارادته وأن الفضيلة ليست الا ثمرة المعرفة . ان سقراط في الواقع يرمي الى تحقيق السلوك الطيب وهو يعني بهذه العبارة أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية فاذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك السبل التي تؤدي اليها والا يعتبر انسان غافل وهو اذا فعل عكس ذلك أنه لا بد يجهل طبيعة السعادة فسوء التصرف اذن ناتج عن الجهل وعبارة سقراط أن الانسان لا يفعل الشر بارادته معناها الحقيقي هو ان الانسان لا يخطيء طريق سعادته مختارا وحين نفهم هذه العبارة على هذا النحو ينتفي عنها كل تناقض كما أننا نفهم تبعا لذلك أن الفضيلة تتحقق عن طريق العلم فالذي يجهل الطبيعة الحقة للسعادة ولا يعرف الطرق والوسائل التي تؤدي اليها فانه لا يستطيع بالضرورة أن يحصل عليها وقد عني سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل الى السعادة الحقيقية . وأول هذه الفضائل الاعتدال فالاعتدال وحده هو الذي يعلمنا الاحتمال حين تلح الحاجة ويتعذر ارضاءها ، وثاني هذه الفضائل العمل فبالعمل نستطيع أن نحصل على ما نحتاج اليه ونستطيع تزويد أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم جهودنا والبطالة هي أس الفساد اذ أنها تبلد الذهن وتضعف الصحة فهي ما تسببه من المشاكل الاجتماعية وأخيرا فقد أشاد سقراط بالعدالة وجعل منها غاية

السلوك الأخلاقي ويميز بين نوعين من القوانين المكتوبة وهي التي تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوئام والأمن في المدينة وهذه القوانين نسبية أي قد تختلف حسب الأزمنة والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة وهي القوانين الأخلاقية وهي ألزم للانسان من الأولى لأنها في الواقع أساسها وهذه القوانين في نظر سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال . والحكيم هو الذي يخضع نفسه لهذه القوانين لأن في الخضوع لها راحة النفس وسعادة الضمير هذه الأفكار الأساسية هي التي دافعت عن سقراط وهي تنسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم في مذهب كامل لأن سقراط كما قدمنا لم يكتب شيئا وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فلسفة السعادة والوسائل التي تؤدي الى تحقيقها واذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية فانه لا شك عامل على بلوغها وهو حينئذ يحسن سبيل الحكمة وهذه الكلمة الوحيدة (الحكمة) هي كل الأخلاق في نظر سقراط .

ننتقل الى أفلاطون :

تقابلنا أثناء عرض مذهب أفلاطون صعوبات أخرى غير تلك التي وجدناها عند الكلام على سقراط : انها تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحيانا حول فكرة معينة كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط مما جعل من الصعب البت في نسبة الكلام اليه أو الى أستاذه سقراط ثم ان كلام أفلاطون يختلط فيه الجد بالسخرية فلا تستطيع أن تتبين أفكاره الحقيقية بسهولة ومع ذلك فان دراسة النصوص توضح نقطتين أساسيتين الأولى اختلاف أفلاطون مع أستاذه

على بعض النقط الهامة . والثانية هى انه يعرض المشاكل الأخلاقية بالرغم من هذا الاختلاف بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط .

وأول الآراء التى نقضيها أفلاطون هى قول سقراط أن الفضيلة علم فالمعلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الحجج والبراهين فهل نستطيع أن ننقل الجلسة الأخلاقية من انسان الى آخر على هذا النحو ثانى أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد افسح مجالا أكبر مما أفسح سقراط للعقائد الدينية وذلك لأن جزءا هاما من فلسفته قد عالج فكرة خلود الروح وقد عرض أفلاطون فكرة الخير الأسمى فى محاوره فيكيب ولم يتردد فى القول كأستاذه أن الخير الأسمى للانسان هو السعادة وهذا الخير الأسمى يتحقق بالمزج بين المعرفة وبين الملذات المشروعة ولكن ما هى عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الالمام بما يستطيع المرء تحصيله من شعبها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية واللذات المكدرة فمن اللذات ما ليس لها من هذه الصفة سوى الاسم وهى فى الحقيقة همزة وصل بين ألمين فاللذات التى تصحب رغبة جامحة لذات خطرة يجب الابتعاد عنها أو الكبح من جماحها على الأقل أما اللذات الصافية فهى تلك التى لا تهدف الى تسكين الألم أو اشباع شهوة ملحة مثال ذلك لذة التمتع بالأعمال الفنية والاعجاب بالجمال فى شتى صوره ومن هذه اللذات كذلك لذة العلم وتثقيف العقل ومن هنا نرى ان المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان بل يكمل كل منهما الآخر أما مؤلف أفلاطون الخالد الجمهورية فنحن نعرف أن الفكرة الأساسية فيه هى تحقيق نظام مثالى للمدينة وهذا النظام قد

رسم أفلاطون على نمط التوازن الذى يجب أن يكون بين قوى الانسان الثلاثة الرئيسية فاذا استطاعت كل قوة من قوى الانسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل واذا استطاع كل فرد أن يقوم بوظيفته على الوجه الأكمل فى المكان الذى خصص له تحقق التوازن النفسى والخلقى وعمت السعادة بين الجميع .

ننتقل الآن الى أرسطو :

ارسطو هو أول فيلسوف نرى عنده مذهب أخلاقى كامل وهو كسابقه قد اقتنع بأن الانسان غايته وهدفه السعادة ولكن كيف يحصل عليها اذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التى تؤدى اليها . فعلم الأخلاق ليس له من غرض فى الحقيقة الا فى توضيح هاتين النقطتين اهتم اذن أرسطو بتعريف السعادة واذا كان الخير الأسمى للانسان هو السعادة فما هى عناصرها ؟ الحقيقة هنا يجب ألا تخلط بين فكرة السعادة وبين الحياة الحيوانية وهذا أمر بديهى لم يكن أرسطو فى حاجة لبيانه لو لم تؤده رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا الى القوة والنفوذ واستعبدتهم الشهوات .

ان السعادة الحقيقية تفترض قبل كل شىء النشاط والحيوية فالانسان الذى يعيش فى خمول ويقضى حياته فى ثبات عميق لا يمكن أن يكون سعيدا ولكن أى أنواع النشاط يجب أن تمارسها . هنا نلمس الفكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو وهى فكرة الوظيفة فكل انسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته باتقان ويستطيع أن يؤدى بها باهمال وهو اذا أداها باتقان امتلأت نفسه بهجة وسعادة لأنه استطاع أن يبرز

مواهبه في أكمل صورها واذا اختبرنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني وجدنا انها ثلاثة :

١ ــ النشاط الغريزي (التلقائي) الذي ينبعث من داخل الأحياء (مثل التنفس) .

٢ ــ النشاط الحيواني .

٣ ــ النشاط العقلي .

أرسطو هنا متأثر بتقسيم قوى النفس عند أفلاطون ، والنوع الأول أي الغريزي غرضه المحافظة على حياة الفرد ولا ينفرد به الانسان بل يشترك فيه مع الحيوان والنبات أما النوع الثاني (الحيواني) وتدخل فيه عناصر الاحساس والشعور وهذه العناصر لا تتمتع بها النباتات ومع ذلك فليست هذه الحياة الحيوانية قصرا على الانسان بل يشترك معه فيها الحيوان أما ما يحقق صفة الانسانية الأساسية فهو النوع الأخير من النشاط (النشاط العقلي) وهو النشاط الذي لا يمارسه الا الانسان وللحياة العقلية مظهران فهي في مظهرها الأسمى حياة التأمل ويقصد بها أرسطو المعرفة والعلم والفلسفة وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف الى مثل هذه الأمور الذهنية ولكن حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل انسان ولذا فقد يتعين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثاني للحياة العقلية ويعني به أرسطو اخضاع تصرفات الانسان لأحكام العقل ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءا من عادات الانسان فليس الكريم هو الذي جاد بما

عنده مرة ولكن من تعود الجود حتى أصبح ذلك من طبعه .

وبعد ذلك يتكلم أرسطو عن سر الحياة الأخلاقية وتكمن فى تحقيق الوسط العادل .

يقول أرسطو "الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل "

الأبيقورية

حاول الابيقوريون ومن بعدهم الرواقيون أن يعودوا الى فكرة سقراط عن الحكمة ولكن كل فريق سلك فى الوصول اليها طريقا مخالفا للآخر وما من مذهب اكتسب الأنصار وخفر ضده الأعداء والمعارضين كمذهب الأبيقوريين وخلاصة هذا المذهب أن هناك فكرتين تنغصان حياة الانسان وتسببان شقاءه ، الأولى الاعتقاد بأن الآلهة تهتم بحياة الانسان وتقرر مصيره والثانية الخوف من الموت الذى يهددنا فى كل لحظة ويقترب منا كل يوم . فيجب اذن تحرير النفس من هذا الهم المزدوج الذى يشغلها ويقلقها فالآلهة فى نظر الأبيقوريين لا تشغل نفسها بالناس ولا تكترث بما يحدث على الأرض وليس هناك ما يدل على أنها تهتم بعقاب المذنب وثواب المحسن وليس هناك من حاجة فى سبيل فهم الكون ونظام الاقتراض تدخل الآلهة فقوانين العالم يمكن ادراكها بالرجوع الى مبادىء عقلية واضحة وليس هناك من حاجة لعناية الهية حتى نفهم كينونة الأشياء وصيرورتها . ان الألهة تعيش فى عالمها تتمتع بالحكمة والسعادة ولكنها لا تهتم بنا وهى بذلك تعطينا المثال لما يجب علينا أن نفعله فلنجتهد على أنها نموذج يجب علينا أن

نحتذيه على ألا ننسب لها ارادة ليست عندها فيما يتعلق بحياتنا كذلك فان الخوف من الموت أمر ليس له ما يبرره وسبب هذا الخوف أن الناس يتخيلون أنهم بعد الموت سيحيون حياة أخرى يعاودهم فيها شعورهم فيكونون عرضة للألم والعذاب وهذا الاعتقاد فيه من السذاجة بقدر ما فيه من الوهم فالروح كالجسم ليست الا تركيبا عن الذرات واذا كان الجسم يتحلل بالموت فكذلك الروح وحينئذ فما الذى يخيف من الموت • يقول الابيقوريون أننا اذا استطعنا أن نتخلص من هذه الأوهام ففيما نشغل حياتنا ؟ هنا يعود الأبيقوريون الى المحور الأساسى لفلسفة سقراط وهو أن نعيش وفقا لطبيعتنا ولكن هل سلكوا فى تحديد ما تأمر به الطبيعة مذهب سقراط ؟ ان أبيقور لا يتردد فى القول بأن الطبيعة تدفعنا الى جلب اللذة وابعاد الألم فالخير الأسمى اذن هو اللذة والشر الأعظم هو الألم وفكرة السعادة تتحقق فى اللذات التى نكسبها والآلام التى نتجنبها وحينئذ تكون مهمة الأخلاق واضحة سهلة انها فى تعليم الانسان كيف يحصل على اللذة ويتجنب الألم ولكن اذا ظل معنى اللذة مطلقا فان مذهب الابيقوريون يخرج عن نطاق كل حياة خلقية ويصبح مذهب يمجد الانصراف الى حياة الشهوات وارضاء كل نزوات النفس • ولذلك عنى أبيقور بتحديد معنى اللذة فميز بين اللذات العابرة المستقرة والأولى هى ما اعتدنا أن نطلق عليها هذا الاسم كلذة الشراب والطعام واللذة الجنسية • أما الثانية فانها تتميز بالا يصحبها أو يعقبها أى ألم أو وخز للضمير • ويكفى أن تكون الحياة بغير ألم حتى تكون حياة لذيذة وسعيدة • فالسعادة اذن لا تتعلق بتعدد الشهوات العابرة والعمل على ارضائها بل أن

أساسها أن يعيش الانسان بدون ألم والأخلاق فى الحقيقة لا تعلمنا الا شيء واحد هو من تجنب الألم ولا شيء يؤلم الانسان أكثر من الرغبات المتناقضة التى لا تنتهى من اتباع احدها حتى تبرز لنا الأخرى واذا أردنا أن نتجنب الألم وجب علينا أن نتعلم كيف ننظم رغباتنا ولا بد لتنظيم الرغبات من أن نعرف أهميتها ولذا عنى ابيقور بتصنيف الرغبات فميز منها ثلاثة أنواع كبرى :

١ ــ الرغبات الطبيعية والضرورية وهى التى لا بد من ارضائها والا وقعنا فريسة للمرض أو الموت مثال ذلك رغبة الأكل أو الشرب أو النوم .

٢ ــ الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهى التى لا تتوقف حياتنا على ارضائها ومع ذلك فانها تبعث من غرائزنا العميقة مثال ذلك الرغبة الجنسية .

٣ ــ الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية وهى التى تنمو عند الانسان بتأثير الوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه ومنه رغبته فى لفت الأنظار اليه مثال ذلك الرغبات المتصلة بالطموح وجمع المال ... الخ والحكيم من يشبع الرغبات الأولى بقدر ما تتطلب ويعرض عن الرغبات الثالثة لانها لا تنتهى كما أنها مصدر آلام لا حصر لها . أما الرغبات الثانية فلا يجب أن نلغيها تماما والحكيم لا يضار اذا هو عمل على ارضائها من آن لآخر ولكنه يزداد حكمة كلما قلت استجابته لها وخطر هذا النوع من الرغبات (النوع الثانى) هو أن نعتاد للخضوع له ونجعل القبول الى تقييد الرغبات كما قال سقراط هو سر السعادة وهنا نلمس الشبه بين مذهب سقراط ومذهب الابيقوريين بين فخضوع النفس لنظام صارم لا يقلل من سعادتهما

من حقها باللذات بل على العكس فهو يسعد عنها القلق والخوف ولا يجعلهـــا أسيرة لكل رغبة عابرة وآلام ... النفس أشد من آلام الجسم لأنها تمتد الى المـــاضي والحاضر والمستقبل ولهذا السبب نفسه فان سعادة النفس وغبطتها أكثر اقناعا من الشهوات الجسمية وهكذا نرى صورة الحكيم في مذهب ابيقور يرتسم على الوجـــه الآتي :

رغبات محدودة منظمة واحتقار للموت وفكرة حقيقية عن الالهة لا يختلط بهـــا أي خوف وعدم التعلق بالحياة واذا كانت صدرا لآلام لا تستطيع القضاء عليهـــا وليست الفضائل الا وسائل تخدم اللذة الحقيقية هذه اللذة الهادئة الـــتي تتغلغل في النفس حين تستطيع أن تتحرر من الألم .

* * *

الرواقيـــــــون

لقد سبق أن قلنا فى الحديث عن الأخلاق عن الفلاسفة اليونانية أن هـذه المذاهب منطقة فى نقطتين أساسيتين :

أولا ـ أن الانسان يجب أن يعيش حسب ما تقضى به طبيعته .

الثانية ـ أن طبيعة الانسان تنزع الى تحقيق السعادة . ولقد وجدنا هاتين الفكرتين الأساسيتين عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريون ولكـــن اختلاف هؤلاء الفلاسفة حول تفاصيل المذهب أى حول تحديد عناصر الطبيعـــة الانسانية وما تنزع اليه وحول تعريف السعادة الحقيقية والآن نجد كذلك أن مذهب الرواقيين يقوم على المبدأ الأساسى نفسه وهو أن الانسان ليس له الا أن يعيـــش وفقا لما تقتضيه الطبيعة ولكنهم فسروا هذه العبارة تفسيرا خاصا ينسجم مـــع مذهبهم الميتافيزيقى .

ما هو المذهب؟ يرى الرواقيون أن العالم يتكون من عنصرين أساسيين : المادة ، وهى عنصر سالب وعنصر آخر ايجابى يحرك هذه المادة ويتحكم فـــى تطوراتها ويشبهونه بالنار أو الشعلة وان كان فى الحقيقة قوة معنوية أو روح تحرك الأشياء وتبعث فيها الحياة وهذه الروح ليست منفصلة عن الأشياء بل تندمـــج فيها وتكون معها جسما متحدا ، وليس الانسان الذى يعيش فى هذا العالـــم الا نبتا (نباتا) ينبت على ظهره كما ينبت البرعم على فرع الشجرة وهو كذلك يتكون من عنصرين عنصر النفس وعنصر الجسم أما الجسم فانه جزء من مادة العالم وأمـــا

النفس فانها جزء من هذه الشعلة الذكية الواعية التى تقود العالم . وعلى ذلك فالعيش وفق ما تقتضيه الطبيعة لا يعنى تحقيق ما تنزع اليه طبيعة الانسان الفردية فحسب بل يعنى كذلك العيش وفق طبيعة الكون الذى نظمته هذه الشعلة المقدسة والآن . الم تنزع الطبيعة الانسانية لقد قال الابيقريون أنها تنزع الى السعادة عن طريق اللذة ولكن الرواقيين ينكرون أن تكون اللذة وسيلة لتحقيق السعادة فاللذة حسب جوهرها عابرة ومتقلبة والطبيعة الانسانية تنزع لأن يكون خيرها خيرا ثابتا مستقلا ان الخير الأسمى أو حالة السعادة كما يضعها الرواقيون هى فى تحقيق هدوء النفس وأطلقوا على هذه الحالة اسم Ataraxia ومعناها ابعاد القلق ونفيه . ويدخل فى معناها أيضا الطمأنينة والتوازن بين قوى النفس وأيضا راحة الضمير وقد وفق الرواقيون حقا فى تعريف السعادة على هذا النحو اذ أبعدوا عنها كل ما يشوبها من الشوائب المادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالانسان الى مرتبة القديسين ولكن ما هى الوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك الحالة ، ان ما يعكر صفو الانسان ويسبب له القلق فى نظر ابكتيت (وهو المشرع الأساسى لتعاليم الرواقيين) سببان :

الأول : شعور الانسان بأنه لم يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه وكرامته ، والأمر الثانى حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها . فاذا استطاعت أن تقضى على هذين السببين وصلت فى الوقت نفسه الى تحقيق السعادة . وفيما يتعلق بالأمر الأول أى تحقيق الشرف والكرامة يقول ابكتيت أنه أمر يرتبط رأسا بارادة الانسان فاذا كنت تريد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفا فما الذى يمنعك من ذلك ؟ اننا نشعر شعورا

غريزيا بفكرة الشرف ولكننا نخطىء أحيانا فى تمييز التصرفات الشريفة ولدرء هـذا الخطأ ينصحنا بكتيت بأن نرعى مع الناس العلاقات الطبيعية التى يجب أن تكون بيننا وبين كل منهم . فمعاملة الوالد تستوجب الرعاية بالرغم مما قد يوجهه لنـا من لوم أو ايذاء ومعاملة الأخ تستوجب أن نتذكر دائما عاطفة الأخوة حتى اذا ساء الأخ الينا . وهكذا بالنسبة للجار والمواطن ... الخ .

السيطرة على رغبات النفس :

يقول الرواقيون اننا نستطيع بسهولة أن نسيطر على شهوات النفس اذا عرفنـا أن الشهوات ليست فى حقيقتها الا أحكام نكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء فحينما لشىء معين ورغبتنا فى اقتنائه معناه اننا حكمنا بأن هذا الشىء طيب ويجـب لذلك أن نحصل عليه وكراهيتنا لشىء معناها أننا حكمنا بأن هذا الشىء خبيث فيجب لذلك أن نتجنبه فاذا عرفنا بعد ذلك أن احكامنا تصدر عن ارادتنا الحرة سهل علينا التحكم نهائيا لذلك فى شهواتنا ، والعقل يستطيع أن يوافق على شىء أولا ، يوافق عليه وقد يجرفنا تيار العاطفة لأول وهلة ولكن اذا انقضت اللحظات الأولى استطعنا أن يفيد التوازن لأنفسنا وأن نسلكها بمقتضى العقل . ويترتب على هذا الرأى حقيقة هامة فليست الأشياء هى التى تحكم علينا ولكن ذلك يكمن فى الحقيقة الآراء التى نكونها بالنسبة للأشياء . وقد توسع الرواقيون فى تفاصيل هذه الحقيقة حتى أصبحت حياة فى نظرهم لا تساوى عناء التعلق بها اذ أننـا حين نحكم بأن الحياة والموت سيان عندئذ لا يخيفنا الموت ولا تغرينا غـنون

الحياة على التمسك بأهدابها • وخلص الرواقيون من هذا الرأى الى نتيجة أساسية وهى أن الحكمة تكمن وفى معرفة الحكم على الأشياء حكما صادقا وهنا ننتقل الى نقطة أخرى وهى كيف نحكم على الأشياء حكما صادقا • للاجابة على هذا السؤال يقسم الرواقيون الأشياء الى نوعين : أشياء تتعلق بارادتنا وأشياء لا تتعلق بارادتنا • واذا حكم الانسان على الأشياء التى لا تتعلق بارادته على أنها خير أو شر كان ذلك مصدرا لآلامه وقلقه اذا أنه يتألم حين يخطىء فى الخير وحين يمسه الشر وعلاج ذلك اذن الا نهتم ولا نعلق أهمية على الأشياء التى لا تتعلق بارادتنا فاذا ضاعت ثروتى أو أصابنى المرض فانى أتألم اذا اعتقدت أن الثروة والصحة خيرات قد أخطأت طريقها الى " • أما اذا حكمت على هذه الأشياء بأنها أعراض ذائلة ولم أبالى سواء غابت أو حضرت فان تجرى منها لا يصيبنى بأى أذى ولا تعكس من صفونا الا بقدر ما يعكر سحابة عابرة من صفو السماء الزرقاء •

ان الجدير باعتبارنا اذن هى الأشياء التى تتوقف على ارادتنا وهى وحدها التى يصح أن نحكم عليها بأنها خير أو شر ويدخل فى عداد هذه الأشياء كل ما نستطيع أن نضيفه بأنفسنا أو نجتلبه لأنفسنا • ونحن لا نستطيع أن نتحكم الا فى رغباتنا وعواطفنا وآرائنا فلنتجه بسيدة الرغبات والعواطف والآراء اذن الى الوجهة التى نستطيع أن نحكم عليها بأنها خير ونبتعد عن الوجهة التى نستطيع أن نحكم عليها بأنها شر • وليس عدم اهتمامنا بالأشياء الخارجية معناه أن نقتل فى أنفسنا كل رغبة لتفضيل بعضها على بعض فما لا شك فيه أن الحياة أفضل من الموت وأن الصحة أفضل من المرض ، ان الثروة أفضل من الافلاس ولكن يجب أن نستعرض

نعوسنا على تحمل زوال هذه النعم لأنه هذه الأشياء من طبيعتها الزوال وعدم الخلود، فالرواقية ترى أنها تقشف لأنها لا تترتب بزخرف الحياة ولكنها ليست الزهد الكامل والذي يتعلق عما يعقد طيب الحياة، وأما الحكيم في المذهب الرواقي هو إنسان يحكم على الأشياء قبل أن تتصرف بميزان الكرامة والشرف ويستند تقديره ما يحكم أنه خير، وهو بعد ذلك على أهبة الاستعداد لأن يحمل ما يحدث له من أمور لا تتفق بإرادته لأنه قد روض نفسه على الاحتمال وعدم الاكتراث. وهو قد أعد نفسه لكي يجعل رضاه يتفق مع الأشياء حيث لا يستطيع أن يجعل الأشياء تتفق ورغباته.

ونعرض لآن بعض ما يتصل لتلك المذاهب الأخلاقية عند سيونانر وبعض الانتقادات الموجهة إليها.

. . .

٩ ـ المذهب الاخلاقى عند سقراط (٤٧ ـ ٣٩٩ ق . م) :

سقراط فيلسوف يونانى ، ومن أشهر فلاسفة الاغريق ، ولد فى اثينا ولم يكن من النبلاء ، فهو مواطن اثينى رقيق الحال ، وكان أبوه نحاتا وأمه قابلة وعاش فى أزهى عصور الثقافة الاغريقية ، وأحدث ثورة فى الفلسفة بأسلوبه وفكره وقد وهب نفسه لتوجيه شباب اثينا فى مجال الأخلاق ، لانه كان يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية وأن الله أقامه موجها عموميا يرفض الفقر ، ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدى هذه الرسالة الالهية .

والمأثور أن سقراط لم يتناول أجرا على التعليم ، لان نظرته تذهب الى أن المعرفة وجود فى النفس بالفطرة يستطيع المرء أن يستنبطها بالتوليد ، فكيف يأخذ المعلم أجرا ليس من حقه ، والتوليد هو الحوار بين الأستاذ والطلاب ، ليتولد لهم من خلال الحوار فكرة توصلهم الى معرفة الحقيقة ، وتقوم طريقته فى المجادلة مع خصومه على الحوار وسؤاله بالتهكم ، فيوقع محاوره أو خصمه فى التناقض والارتباك ، ولا يبادره سقراط بالجواب بل يتركه ليصل الى الجواب من خلال الحوار .

ولقد كان الاتجاه السائد في الفلسفة البحث في الطبيعة ، أي العالم الخارجي سواء أكان عالم السماء أم عالم الأرض ، حتى جاء سقراط فوجه هذا الاتجاه نحو البحث في الانسان اخلاقه ونفسه ، ولهذا ذهب مؤرخو الفلسفة الى أنه منشىء الفلسفة الاخلاقية في العالم الغربي ، حتى قيل فيه انه انزل الفلسفة من السماء الى الارض أي أنه حول النظر من الطبيعة الى النفس الانسانية .

وعلى الرغم من هذه الشهرة الكبيرة والصيت الذائع ، فان من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رأيه الاخلاقي ، ويرجع ذلك الى سبب أساسي هو أنه لم يكتب شيئا ، وانما ردد تلاميذه آراءه بعد وفاته ، وقد جعل منه افلاطون الشخصية الرئيسية في المناقشات التي دارت في كتبه .

وكان يعيش حياة هي أقرب ما تكون الى الزهد والتقشف لان عليه أن ينتزع ما استطاع الى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح .

حارب السوفسطائيين — السوفسطائيون ، مجموعة من المفكرين اليونان قبل سقراط ظهر أغلبهم في القرن الرابع قبل الميلاد — وانتشروا في البلاد لتعليم البلاغة والخطابة وانشاء المواطن الصالح وكانوا يتقاضون من تلامذتهم أجرا على تعليمهم طمعا في الاقناع ، فالمهم هو اقناع الخصم لا بلوغ الحقيقة أنكروا المحسوسات والبديهيات ، وانكروا امكان الوصول الى حقائق موضوعية ثابتة ، اذ الحقيقة عندهم ذاتية نسبية تختلف باختلاف الاشخاص واستعملت كلمة السفسطة (على انها عملية فكرية تخفي خللا في مظهرها الصحيح) — وانتقد الحكم واتهمة خصومة بالزندقة ، بدعوى أنه ينكر آلهية أثينا ، ويفسد عقائد الشباب وحكموا عليه بالاعدام ، ووضع في السجن حتى تحين ساعة تنفيذ الحكم وبقي شهرا ينتظرة ، وخلال هذه المدة عمل تلامذته على أن يمهدوا له سبيل الفرار لكنه رفض أن يهرب من السجن احتراما لشرائع مدينته اذ هي تعلمه أن الخضوع لقوانين الدولة حتى ولو كانت ظالمة أفضل من الهرب منها انقاذا لمصلحة الفرد وعند غروب الشمس دخل حاكم السجن وهو يبكي ، لانه الحارس الذي يحمل جرعة

السم ، فتناول سقراط الكأس في هدوء وشرب كل ما فيها دون أن يبدي أي تردد أو تقزز ، وهكذا كانت خاتمة هذا الفيلسوف .

معرفة النفس :

يولي سقراط المعرفة في العمل الاخلاقي أهمية عظيمة ، فهو يرى أن الانسان لا يمكن أن يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك " وبهذا الشعار يقيم الدليل على بطلان ما ذهب اليه السوفسطائيون ، من أن الانسان هو مقياس لكل شيء ، فالانسان في نظرة تجد في المعرفة الخير وأعظم الفوائد ، فكل من يعرف نفسه يعلم النافع فيأتيه والضار فيتجنبه ، ويغير بين ما في امكان وبين ما لا يتحمله ، وبهذا يعيش الانسان سعيدا أما الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه فانه لا يقدر الاشخاص بل ولا الاشياء ولا يخرج من الخطأ الا ليقع في خداع فلا يصل الى خير ، فالمعرفة الصحيحة هي التي تحدد السلوك الصحيح ، وبالعكس من ذلك فان الجهل يؤدي بالضرورة الى سلوك مشين .

الفضيلة والسعادة :

يعتبر سقراط أن غاية الاخلاق انما هي السعادة ، ويرى أن الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شيء واحد وهي السعادة ، ترى ما هو السعادة ؟ .

قد يظن أن السعادة تكمن في الجمال والقوة والثروة والمجد ..... الخ ، ولكنها جميعا لا تمثل شيئا من السعادة الحقيقية ، لان مفعولها قد يكون عكسيا فتكون سببا في شقاء الانسان وضياعه ، فكم من مرة اغتر القوي لقوته فتهور في مشاريع لا طاقة له بها وكم من مرة كان الثراء نبعا من الرخاوة طغت مضاره على ما كانوا يأملون من نعيم .... الخ . فليس موطن الثراء والفقر في بيوتنا ، وانما في نفوسنا وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة ، بل في سلوكنا الحكيم تجاه حاجاتنا ورغباتنا ، فالسعادة لا تنجم عن شيء مادي بل هي أثر لحالة نفسية أخلاقية ، هي الانسجام بين رغبات

الانسان وبين الظروف التي يوجد فيها " ونحن لا نصل الى النوع الاسمى من السعادة الا بالفضائل التي هي علوم ، والفضيلة العليا هي الحكمة أو العلم العام للخير " .

ويرى سقراط أن الفضيلة علم ، والرذيلة جهل ، ولو علم الانسان ما هي الفضيلة ولعلم السبيل الموصلة اليها فكيف يتصور انصرافه عن الخير ؟ ولو علم الرذيلة فلا حسبه أنه يتجنبها وما انتشرت الرذائل الا لجهل الناس بها وبحقيقتها " وأن السلوك الخير وحده ، هو السلوك الاختياري الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التي تتجه على الدوام نحو خيره الاسمى " .

وقد رتب سقراط فضائل معينة في المرتبة الاولى وهي القناعة والعدل والمبادىء الرئيسية في فلسفته الاخلاقية هي :

١) ليس للانسان من غاية في الحياة الا السعادة .
٢) والفضائل ان هي الا طريق مباشر ، أو غير مباشر لجعل الانسان سعيدا .
٣) والايمان مكمل للحياة التي ترتكز على الحكمة ، غير أن الاخلاق لا ترتكز عليه .

تعقيب :

ولقد اعترض على سقراط اعتراضات لها وجاهتها فقد رفض ارسطو رأيه في التوحيد بين الفضيلة والعلم ، لاننا اذا اعتبرنا أن العلم بالفضيلة غاية ، فهذا القول يؤدي بالضرورة الى أن العلم بالفضيلة والعمل بها شيء واحد ، فيكون العلم بالعدل وكون المرء عادلا شيئا واحدا ، كما أن سقراط قد جانب الصواب حين توهم أن افعال الانسان تجزى وفق حكم العقل وحده ، مع أن اكثر الاعمال يأتيها الناس مسوقين بالاهواء والانفعالات ، لان كثيرا من الناس يدركون الخير ومع هذا ينصرفون عنه .

ونتيجة لما زعم سقراط في التوحيد بين المعرفة والفضيلة ، وأن الانسان لا يعمل الشر باختيارة ، فهذا الزعم اذا صح يؤدي بالضرورة الى القول بالجبر ، ويكون بذلك قد قوض بنيان الاخلاق ، وهدم مفهوم الحرية التي لا تقوم الاخلاق الا بها .

ولقد حاول افلاطون أن يصحح موقف استاذه سقراط فيما ذهب اليه فقد زعم افلاطون أن الاثم الذى يصدر عن الشر لا يكون علما حقيقيا بل هو ظن والظن غير العلم أى أنه منزلة بين العلم والجهل ولهذا يقبح صاحبه فى الاثم الاخلاقى ومع ذلك فهذا لا يرد عن سقراط ما وجه اليه من نقد .

ولهذا أن نقول أن جانبا مما قاله سقراط صحيح وهو أن المعرفة ضرورية للعمل الاخلاقى ولكن هذا لا يعنى أن المعرفة بالضرورة تؤدى الى العمل الاخلاقى اذ اننا نجد من أولى حظا وافرا من العلم ومع هذا أن اعماله قد لا تتوافق الفضيلة .

جـ – المذهب الاخلاقي عند افلاطون
(٤٢٧ – ٣٤٧ق٠م)

افلاطون فيلسوف يوناني ، واشهر فلاسفة الاقدمين من اليونانيين اختلف الرواة في مسقط راسه فقيل: (جزيرة اجين) باليونان وقيل (مدينة اثينا) ، وهو من اسرة كريمة الحسب لها مقام كبير في السياسة وادارة شئون الدولة وقد درس الموسيقى والرياضيات وتتلمذ على السوفسطائيين ثم التقى بسقراط فدرس عليه واتخذه سقراط تلميذه الاول ، واقرب طلابه اليه ، فلبث مع استاذه ثماني سنوات ، ولما حكم على استاذه بالقتل نتيجة لوشاية من السوفسطائيين قام بالدفاع عنه بكل ما اوتي من قوة ، ولكن دفاعه لم يجد نفعا ونفذ الحكم وخاب رجاء افلاطون في الاوضاع التي تسود المجتمع فعارض الديمقراطية التي اعدمت استاذه ، وانتهى الى انه لا سبيل الى الاصلاح الا بالاعتماد على الفلسفة وترك اثينا وبدا سلسلة من الرحلات وزار اقليدس في (ميغارى) ببلاد اليونان ومصر وقورينا في شمال افريقيا وايطاليا – اقليدس الميغارى (٤٥٠ – ٣٧٥ ق٠م) "فيلسوف يوناني تلقى عن سقراط ، واسس المدرسة الميغارية التي ضمت المذهب الأيلي في وحدة الوجود نسبت الى مذهب سقراط بان الفضيلة هي المعرفة فحصرت الحقيقة في فكرة الخير" وكان يقصد الاطلاع على المذهب (الفيثاغورى) من منبته ، وجزيرة صقلية – الفيثاغورى نسبة الى فيثاغورس وهو فيلسوف يوناني ولد في ساموس، اسس جماعة دينية في كروتونا كانت تؤمن بتناسخ الارواح وضرورة الحياة المطهرة من الشهوة ، ورأى ان جوهر الاشياء هو العدد ... وافيثاغورث نظرية هندسية مدونه باسمه – فغضب عليه ملك صقلية فاسره وباعه عبدا فرآه بعض اصحابه فاشتراه احدهم واعتقه .

استقر به المطاف اخيرا في اثينا واسس مدرسة (٣٨٧ق٠م) في بستان لبطل يسمى اكاديموس وسميت تبعا لذلك الاسم الاكاديمية – اى مجمع العلماء . وقد ظلت اكاديمية افلاطون قائمة ما يقارب من عشرة قرون الى اليوم الذى تم فيه اقفال المدارس الوثنية في العالم الروماني المسيحي عام (٥٢٩)م .

اودع افلاطون فلسفته في رسائل ومحاورات كثيرة ، اداره على لسان سقراط

الا انه بما اكتسب من العلوم اظهر فلسفته فى ثوب جديد ثم اضاف اليها افكاره الخاصة.

وقد عرف افلاطون بنمو العقل وبعد النظر فى عوائد الامم. وكانت احب العلوم اليه الرياضيات والفلسفة، حتى انه كتب على مدخل مدرسته من لم يكن مهندسيا فلا يدخل علينا.

واظهر شىء فى اسلوب افلاطون ميله الى الخيال فهو لا يشرح فكرة بوضوح وبطريقة علمية مباشرة ولكن يشرحه عن طريق الاستعارات والاساطير والقصص — وهى مركبة — فكثيرا ما يتردد الباحث عما يريده من كلامه، فهل هو يريد المعنى ام يطلبه عن طريق الاستعارة —x

الفضيلة:—

كما هو معلوم عن افلاطون انه اقتفى اثر استاذه فى الاخلاق ولكنه صبغها بطابعه الخاص فهو يرى ان اسمى الفضائل تقترن على الدوام بمعرفة الخير.

ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوى ان افلاطون "انتهى الى موقف متردد بين القول بان الفضيلة تتعلم والقول انها نعمة الهية، وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق امام الفضيلة من العوائق وايقاظ تلقائية النفس.

بينما يرى اندرية كرسون ان افلاطون خالف سقراط فى مسائل مهمة ومن بينها الصلة بين الفضيلة والعلم. "فهو يرى (اى افلاطون) ان العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الدماغ والاوله وليست الفضيلة لذلك فان افاضل اثينا لم يمكنهم الدروس التعليمية ان يصبروا ابناءهم فضلاء مثلهم ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا وانما الفضيلة ترجع الى الالهام وبصيرة يشوبها قبس من التحمس الدينى".

ويميز افلاطون بين ثلاث قوى فى النفس ويقرر كل منها عملا محدودا ووظيفة وفضيلة خاصة فقوى النفس الثلاث هى القوة الشهوية والقوة الفاضلة والقوة العاملة فالقوة الشهوية اذا نظمت ولزمت حد الاعتدال نتج عنها فضيلة العفة والغاضبة اذا نظمت نتجت

عنها فضيلة الشجاعة والعقل بالتأمل والتفكير وعدم التناقض مع نفسه تتكون منه فضيلة الحكمة اولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضبية ، ولذا يجب ان تخضع قوتا الشهوية والغاضبة لحكم العقل ، ومن ثم تكون العدة والشجاعة في خدمة الحكمة التي هي ام الفضائل ، وتنشأ عن توافق بين قوى النفس الثلاث فضيلة رابعة وهي فضيلة العقل ، والعدل هنا ليس المقصود منه العدل الذي يتبادر للذهن ، بل يرادبه هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل والسعادة عنده تقترن بهذه العدالة ، والعادل سعيد ان اصابته المحن ونزلت به الكوارث ، وهذه السعادة عنده هي الخير الاقصى .

اذن فامهات الفضائل عند افلاطون اربع هي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة والعدل ، ولا يكون الانسان فاضلا الا اذا كان عمله مطابقا للخير المحض ، وبكلمة واحدة ان يعمل الخير للخير والفضيلة للفضيلة اما ان يفر من لذة ليذل لذة اكبر ، فهذا عنده غير مصدرها الشر ، فليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات واحزانا باحزان ، والدستور العام للاخلاق التخلق باخلاق الله مثال الخير المطلق .

الخير المطلق :-

ان اجتماع اللذة مع الحكمة امر مرغوب فيه ومطلب للناس جميعا ، ويمكننا ان نقول ان هذا المزيج من الحكمة واللذة ، هو افضل من اللذة منفردة ، لان اللذة لا تستمد قيمتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بواسطة العقل ، وهذا المزيج هو افضل من الحكمة منفردة لانه لا يوجد فينا من يرضى ان يكون نصيبه في هذه الحياة ما يمكن تحصيله من علم بالخبرات والحكمة ، على الا يحس بشيء من اللذة او الالم ، ولا اية عاطفة من هذا النوع .

اذن ليس الخير وليست السعادة في اللذة او في الحكمة (العلم) وحدودها وانما هي من جماعهما .

واذا كانت السعادة لا تتحقق باحداهما دون الاخرى بل باتحادهما ، والعلم

كنا هو معلوم متنوعيه الخير والشر ، واللذة مختلفة كذلك ، فهل ناخذ من العلوم خيرها وندع شرها ؟ ام ناخذهما جميعهما ؟ .

والحق ان جواب افلاطون هنا هذه النقطة يتسم بالغموض وعدم الوضوح ؟ . وكل ماقاله : "اتريد ان ناكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لطغط جمهور وافتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم النقي منها والبس بنقي " .

اما بالنسبة للذة ، فان افلاطون يبين رايه بكل وضوح دون لبس او غموض فهناك من اللذات ماليس لها من اللذ الا الاسم وما هي الا فترات تفصل بين الم كالاجرب حينما يحك جلده ، او الرجل يشرب لانه يجد الم الظمأ . فمثل هذه اللذات التي تتصل بآلام الرغبة لاتعدو ان تكون لذة دنيئة غير مهذبة .

وهناك لذات صافية ليست افاقة بين الم ، ولم تسبقها رغبة ، وذلك مثل اللذات التي تحدثها فينا الفنون الجميلة كرائحة ذكية نشمها ، او نغمة جميلة نسمعها فليست هنا الشهوة مصدرا لما نجد من لذة ، ولا دخل للالم وازالته فيما نشعر به .

فالخير المطلق والسعادة المطلقة ما هي الا تآلف موفق بين العلم وطائفة من اللذات .

ويرى افلاطون كاستاذه ايضا ان هناك رابطة ضرورية بين الفضيلة والسعادة التي تجيء حينما في اثرها ، ويظل الانسان سعيدا متى احتفظ بفضيلته ، وان لاقى النائبات والظلم والعذاب . وان الحكيم يمكنه ان يموت كما مات سقراط شهيد الظلم لكن قرير العين هادئا سعيدا . " وان رجل الفلسفة هو وحده الذي يتمتع باللذة الحقيقة ، بينما الرجل الحسي حياته قد تذبذبا بين الم الرغبة وحالة الخلو من الالم .

السياسة والاخلاق :-

علاقة السياسة بالاخلاق علاقة وثيقة لا انفصال بينهما عند افلاطون وغاية انشاء الدولة عنده هي : اسعاد افراد الامة ولذا فان من وظائف الدولة تربية الافراد على الفضيلة

وتهيئة الاسباب لذلك ويجب ان تؤسس الدولة على الفكر والتعقل والقوانين وان يكون القوانين التى تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل .

وقد تأثر تفكير افلاطون بما شاهد فى بلاده من عدم الاستقرار والحكم الاستبدادى الذى تميزت به بعض المدن اليونانيه والافريقية ، والصراع المستمر فيما بينها فانتهى الى تآراء دونها فى كتابة الرئيس (الجمهورية) ويصف فيه المدينة كما ينبغى ان تكون ، كما هى قائمة .

ففى الجمهورية يركز افلاطون على الموازنة بين الفرد والجماعة الانسانية ويقرر ان ما يؤدى الى الفضيلة فى احدهما يجد نظرة فى الآخر ، فالفرد عنده ، كما ذكر — يتكون من ثلاث قوى ، وكذلك ينقسم المجتمع الى ثلاث طبقات هى :—

اولا : الطبقة الذهبية ، وهى طبقة الفلاسفة الحكام — وهى بمثابة العقل فى النفس وفضيلة هؤلاء الحكمة .

ثانيا : الطبقة الفضية ، وهى طائفة الجند المكلفين بالدفاع عن الوطن — وهى بمثابة القلب فى النفس — وفضيلة هؤلاء الشجاعة .

ثالثا : الطبقة النحاسية ، وهى طائفة الزراع والتجار اللذين تتنازعهم الرغبات المختلفة وهى بمثابة الشهوة فى النفس — وفضيلة هؤلاء العفة .

فالخير والسعادة الفردية لاتاتى الا بسيطرة العقل مركز القيادة ، فيمنع العاطفة من ان تثور ويلزم الشهوة الاعتدال والسير فى الطريق السوى وبالمقابل فان السعادة الجماعية وسلامتها وخيرتها لاتاتى الا ان تكون الطبقة الذهبية التى يسود عندها العقل تاخذ بزمام الامور وما يجعل العدالة عادلة هو قيام كل طبقة بوظيفتها مثلما مثل الفرد — كما يجب ان تخضع الطبقة الفضية والنحاسية خضوعا تاما للطبقة الذهبية .

واشترط افلاطون على الفلاسفة الا تستغرق مسائل الحكم كل اوقاتهم وجعل الحكم ضروريا بين الفلاسفة ، يشتغل بعضهم بالحكم وآخرون بالحكمة ولايزال مدى ما اقترح افلاطون ادخاله من قوانين فى الدولة مدعاة للذعر .

ومن ذلك انه اراد ان يزيل من بين الطبقات اسباب الشقاق ، فجعل من حق الطبقة الاخيرة الاحتفاظ باملاكها الخاصة ، وان تتخذ لنفسها زوجات ، اما الطبقة الاولى والثانية فيقوم عيشهما على مبدأ الاشتراكية في المال والشيوعية في النساء كما نادى باكثار النسل لبن طبقتي الحكام والجنود ، وحرم عليهم الزواج ، واباح لهم الاتصال بايه امراة من غير تعيين ، وذلك حتى يضيع النسب ، ولايسمح للاولاد المرض والضعفاء بالبقاء ، ويجب فصل الاولاد الاصحاء عن آبائهم وان تجعل انتسابهم للدولة .

ومن وسائله التي يجب اتخاذها لمنع انتشار الشر وحصره ان يقتل الاولاد الذين يولدون لآباء اشرار .

ويحرم الكذب تحريما باتا على الناس كلهم ، ماعدا الحكام الذين يعتبرون اطباء للعامة ، فلا يلجأون اليه الا بقدر ، ولايسوغونه لانفسهم الا في خداع الاعداء ويكره الفرد على تعلم الموسيقى ثلاث سنوات لاتزيد ، ويمسكون عن تعاطي الخمر حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ولايباح لهم السفر حتى يبلغوا الاربعين ، ويحرم عليهم ان ينكروا وجود الآلهة ، او يؤكدوا بان الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الهدايا والضحايا ، جمع المواطنين القوانين التي سنت لها من غير مناقشة ثقة منهم بالمشرعين الذين سنوا القوانين ولايعرف تفسير الشرائع الا القلائل من اصحاب العقول الفلسفية

تعقيب :-

ومن الجدير بالذكر انه اتيح لافلاطون اكثر من مرة ان يطبق آراءه في الدولة لكنه اخفق في كل ذلك ، فقد صدمه الواقع وثبت للناس عقم نظريته .

ومن نقاط الضعف في نظرية افلاطون موقفه من اللذة ، فهو يرى ان الخير المطلق تآلف بين المعارف واللذات ، يختلف اللذة عن الخير حتى في عرف اللغة واللذة قد تكون شرا وليست خيرا ، وسنلاحظ ان كانط يبعد اللذة عن الاخلاق لانها تفسده

اما جمهورية افلاطون فانها اقرب الى الخيال منها الى الحقيقة ، والى الاستبداد منها الى الحرية تقوم على فرض البشر كائنات صماء لاارادة لهم ولا منازع ولا منافع يخضعون لقوانين بلامقاومة ويحترمون قيودا التي قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الابوية وكلها غرائز طبيعية لاتقهر .

اخطأ افلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع واخطأ فهم طبيعة الزواج اذ جعله مؤقتا خاضعا لاختيار الحاكم كان بني الانسان عجماوات ، وظن الروابط العائلية مدعاة للاثارة ، وهي اقوى عامل على اشعار الانسان بالمحبة النزيهة والعطف الصادق ، وفي سبيل استبقاء مدينة صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورع عن القول باعدام الاطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى كان ليس لهم انفس يجب احترامها ، وكانه لم يقل ان النفس اشرف واسمى من الجسم بدرجة طائلة فيجب ان يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادي .

ومن جهة اخرى فان "وجود النقص البارز في مذاهب القدماء تجعلها من الناحية العملية — عاجزة فيما يقول كولورود عن اقامة نظرية في القانون الاخلاقي المطلق ، مذاهب اقيمت من اجل الدول اكثر مما اقيمت لصالح البشرية بالاصدقاء وليس للاعداء" ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، فافلاطون مع سمو نزعته حرم استرقاق اليونان واباح في الحرب تدمير الاعاجم وتخريب بيوتهم وارسطو يبيح رق الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ، ويرفض المساواة بين الناس ويخص الافلية باحسن الاشياء ويطلب الاكثرية بالقناعة ولايشير في مذهبه بكلمة الى حب البشرية .

٣ - المذهب الاخلاقي عند ارسطو
(٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)

عرف في كتب الفلسفة ان (ارسطو) هو اعظم تلاميذ افلاطون ومنافسه الفذ على عرش الفلسفة حتى قيل عنه بانه اكبر عقل ظهر في اليونان ولقب (بالمعلم الاول).

ولد ارسطو عام (٣٨٤ق.م) في استاغيره وهي مدينة مقدونية تقع في شمال اثينا، وكان والده صديقا وطبيبا للملك (مينتاس) ملك مقدونيا وجد الاسكندر الاكبر وقد توفي والده وهو صغير فكفله وقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى (بروكسينوس) ومارس في بداية حياته صناعة الطب طلبا للعيش.

قدم الى اثينا في سن الثامنة عشرة وكانت اثينا في عصر ازدهار الفلسفة وكان شيخها اذ ذاك افلاطون فالتحق به واقام عشرين عاما تلميذا مجدا في الاكاديمية ويبدو ان خلافا بدا بين افلاطون وارسطو في اواخر ايام افلاطون فاعتزل ارسطو استاذه فكان ذلك مسوغا لاعدائه للطعن فيه والنيل منه.

وبعد وفاة افلاطون طلب الملك (فليب) الى ارسطو ان يعود الى مقدونيا ليكون معلما لابنه الاسكندر الذي اصبح فيما بعد (الاسكندر الاكبر) وظل ارسطو يعلم الاسكندر سبع سنوات، ومن ثم حطت به الرحال في اثينا مرة اخرى فأنشأ مدرسته في ملعب رياضي ولذلك سميت (اللوقيين)، وكان يحاضر وهو يمشي خلال الاروقة المحيطة بمعبد (ابولون) فيتمتع بالهواء الطلق واشعة الشمس في الشتاء، ولذلك سمي طلبته بالمشائيين.

الحزب المعادي لمقدونيا على الحكم في اثينا ولاسباب سياسية، اتهم بالالحاد فحتى القتل، فغادر المدينة معللا فراره بانه بذلك لا يهيء للاثينيين فرصة للاجرام ضد الفلسفة ولم يمهله القدر فمات بعد عام من فراره اي عام ٣٢٢ ق.م.

ناقضت فلسفة ارسطو استاذه في كل ضرب من ضروب الباحث والسبب يعود الى ان فلسفة افلاطون مبناها التصورات، وعمادها الافكار والتأملات فهو فيلسوف عقلي خيالي

بحث ، وبما لذلك اهتمت اكاديميته فوق كل شيء بالرياضيات والفلسفة السياسية التأملية . اما فلسفة ارسطو فأساسها المشاهدات والمحسوسات ، وقواعدها التجارب والمقارنات ، فهو فيلسوف حسي ، ولذا اهتمت مدرسته اكثر بتدريس علم الاحياء والعلوم الطبيعية .

ويعتبر ارسطو من مذهب الاخلاق حقيقة وكتابة (الاخلاق الى نيقوماخوس) ذو اهمية كبيرة .

الفضيلة :-

تختلف نظرة ارسطو عن سابقيه للفضيلة ، فنظرته اعم ، اذ يقرر ان كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها التأمل للعمل الخاص بها ، وعلى هذا نستطيع ان نقول ان للعين فضيلة وفضيلتها ان تؤدي وظيفتها كما ينبغي ووظيفتها الرؤية والحصان له فضيلة وفضيلته ان يكون سريع العدو ، وان يحمل فارسه ، وفي على ذلك جميع الاشياء . ويصل ارسطو الى ان فضيلة الانسان هي تلك الكيفية الاخلاقية التي تجعله رجل خير وصلاح .

والفضائل الاخلاقية لابد ان تكون عادات مستمرة والا فانها لاتسمى فضائل اخلاقية ، لان الانسان لايصبح كريما اذا جاد مرة واحدة في حياته يرى ارسطو ان الفضائل الخلقية تاتي بالتربية والتعود ومن اجل ذلك وجب على المشروع ان يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة ، ولا تصبح الفضيلة فضيلة حتى تصدر عن صاحبها في يسر وسهوله ويجد في مزاولتها لذة ، وعلى العكس من ذلك الذي يجد صعوبة وشقاء في مباشرة الفضيلة يدل على عدم استعداده لها .

وبعد ذلك اخذ ارسطو في بيان قاعدة الفضائل الاخلاقية فيقول عند ما نتحدث عن امر او عمل متقن ونريد ان نمدحه نقول : لاينقص منه شيء ولا نريد عليه شيء فكاننا نقول ان الافراط والتفريط يفسدان الكمال ، والوسط هو الحق

والفضائل الاخلاقية في الافعال والانفعالات ، وسطيين افراط يجب تحاسيه وتفريط يجب اتقاؤه ، والوسط هو الجدير بالثناء ، اذن فشرطا الفضيلة لا افراط ولا تفريط.

فمثلا فضيلة الشجاعة وسط بين التهور والجبن وفضيلة العزة وسط بين الغرور والخسة وفضيلة الحلم وسط بين الشراسة والضعف.

كما انه لا يرى في الزهد فضيلة ، لان الانسان ليس عاقلا فحسب ، بل مركب من عقل وحس ، فالعمل على ابادتها اضرار بالطبيعة.

السعادة أو الخير الاعلى :-

يقرر ارسطو ان السعادة بلا معارضة هي من اكبر الخيرات (الخير الاعلى) والسعادة شيء نهائي كامل مكتف بنفسه ما دام انه غاية جميع الاعمال الممكنة للانسان.

ويرى ان الناس اتفقوا على ان السعادة هي الخير الاعلى ، ولكن اختلفت تصوراتهم حولها فيرى البعض انها تكمن في الحياة الحيوانية ، وهذا رأي العبيد وهو رأي وضيع ، ويميل فريق آخر الى ان السعادة تكون في المال ، ولكن المال لا يطلب لذاته وانما ليحقق به المرء اغراضا اخرى ، ترى ما هو الخير الاعلى ؟

يقسم ارسطو الخيرات الى ثلاثة انواع : خيرات خارجية كالثروة والجاه ، وخيرات البدن وجماعها اللذة ، ومما لاشك فيه ان خيرات البدن والخارجية لا تطلب لذاتها وكما هو معلوم فان الخير الاعلى هو ما يطلب لذاته لا لشيء آخر ولم يبق الا راحة النفس ، وهي حياة التأمل والتفكر وتكون باشراف جزء فيها وهي العقل ، والتي يقول عنها ارسطو : هي في نظر فاتلك التي نسميها على الاخص وعلى الافضل خيرات فيقرر ان هذه الخيرات هي التي تبتغي لنفسها لا لشيء آخر ومن ثم تعطينا هذه الحياة السعادة الكاملة التي تتجاوز عادة طبيعة الانسان الخاصة والتي تجعلنا قريبين من الالهة.

ولا يستبعد ارسطو الخيرات الخارجية والبدنية بل يؤكد اهميتها في اتمام

السعادة ، فمن غير السهل ان ياتى الانسان بالفضائل اذا كان مجردا من كل شىء فالاصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لاغنى عنها كما ان هناك اشياء يكون الحرمان منها مفقدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الاشياء : كشرف المولد ، والجمال فاننا لا نستطيع ان نقول عن انسان انه سعيد متى كان من الخلقة على تشوه كريه

السياسة والاخلاق :-

الانسان فى راى المعلم الاول مدنى بالطبع لم يخلق ليعيش وحده .

والباحث وراء انشاء الدولة هو ان الانسان لايستغنى بنفسه عن الاخرين وغاية الدولة هى اسعاد المواطنين ومن وظائف الدولة التعليم فيجب ان تعممه وتوجهه والتعليم يقتصر على اولاد المواطنين الاحرار ويحرم منه الارقاء .

ويراعى حرية الفرد ، ويعترف باهمية الاسرة والملكية ويعتبرها امرين طبيعيين لابد منها ، ويرى ان الطبيعة اوجدت شعوبا قليلى الذكاء ، اقوياء البنية واولئك هم العبيد ويرفع الشعب اليوناتى الى مقام السيد من سائر الشعوب .

تعقيب :-

يستطيع ان نقول اجمالا ان من المحتمل الايكون هناك (اى عند اليونان) بحث متقن اتقان البحث الذى وضعه ارسطو عن علم الاخلاق ، وهو يتضمن تفكيرا سليما دقيقا ، ومع ذلك فانه يترك فى نفس القارىء اثرا قويا جدا لعمل ناقص مشتت .

ومما انتقدت به نظرية ارسطو فى الفضيلة انها وسط بين ذيلتين لاننا نجد صعوبة فى التحدث عن الوسط فى الاشياء التى هى شر بذاتها كالفجر والسرقة .. الخ . ولا يمكن ان نتحدث فيها عن وسط بالنسبة اليها كذلك الحال بالنسبة الى الاشياء التى هى خير بذاتها كالصدق والافراط والتفريط وكلاهما عنده ذيله لايكون لها وسط تتمثل فيه الفضيلة الا عندما يكونان ضدين فان كانا نقيضين امتنع الوسط كما هو معروف فى المنطق وقد انكر كانط وقد انكر كانط نظرية الوسط عند ارسطو كما انه كان

يرى ان الفعل لايكون اخلاقيا الا اذا اصطحب بقصر جميع الميول الطبيعية بعكس ارسطو وهم نقطة خلاف بين ارسطو وكانو هى تصورها للعلاقة بين النظرية والتطبيق فارسطو يرى ان النظرية تترتب على التطبيق واحيانا يمكنها ان تختص امام التطبيق ، اما كانط فيرى ان النظرية هى التى تنظم وتتحكم فى التطبيق ، ويجب بالتالى ان نتوسع بصرف النظر عن التطبيق ، صحيح ان الاخلاق وضعت لتطبيق على الانسان ، ولكن يجب تأسيسها اولا قبل تطبيقها .

وارى ان ارسطو لم يكن محقا حين جعل الفضيلة عامة ، وقياسا على نظريته يقول عن حمار قرى يستطيع حمل بضائع انه حمار ذو فضيلة؟ . ونقول عن الحية ذات السم القاتل انها تتصف بالفضيلة؟ الا ترى اننا لانسب الفضيلة الى عمل انسان لانه خرج عنه من غير ارادة كحركة النائم ادت الى انقاذ رجل من خطر محقق ، فهذا العمل لم يتحقق فيه شرطا الفضيلة وهما المعرفة والارادة ، لذلك فان الفضيلة تخص بالانسان العاقل دون غيره .

٥ - المذهب الاخلاقي عند أبيقور
(٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م)

ابيقور فيلسوف يوناني ، ولد في جزيرة ساموس احدى جزر الارخبيل الاغريقي من عائلة عريقة ، وبعد ان طاف في البلاد واستقر في (اثينا) مثوى الفلسفة والفلاسفة حيث انتسأ عام (٣٠٦ ق.م) مدرسة في حديقة داره ، واخذ يعلم فيها مذهبه فكان مؤسس الابيقورية ، وقد ظل يدرس فيها الى ان مات.

واذا نظرنا الى حياة ابيقور وسيرته نجدها لا تتفق مع الفكرة التي تكونت فيما بعد عن الابيقورية واقترانها بالاباحية ، فقد كان زاهدا في حياته يكتفي غالبا بالماء والزاد والقليل ، واذا اراد التوسعة على نفسه طلب من احد تلاميذه ان يبعث له قطعة من الجبن وكان يقول دائما القليل الضروري يجب ان يكون لسعادة الحكيم بقليل من خبز الشعير والماء يمكن ان يكون المرء سعيدا.

كان محبوبا من تلاميذته بل لعل استاذا قبله لم يظفر بمثل حب تلامذته له مرض بالحصوة مقاسى منها آلاما تذهب بصبر اشد الرجال احتمالا ، لكنه احتملها بصبر نادر وشجاعة فائقة تالى ان حانت منيته.

اللذة والفضيلة والسعادة:

غاية الفلسفة عند ابيقور هي طلب السعادة والنجاة من الالم ولذلك لم يشتغل بالمنطق والطبيعة الا بالقدر الذي رآه ضروريا لاقامة مذهبه في الاخلاق.

ويرى ان السبيل التي يجب ان يسلكه المرء هي السبيل الملائم للطبيعة وهذا السبيل عند ابيقور هي ان كل حيوان يرغب في اللذة كخير اسمى ويفر من الالم كلما امكنه ذلك لانه شر محض، وهذا قانون عام للكائنات الحية الحساسة جميعا ولكن اتضح له ان بعض اللذات تعقبها آلام ، وان بعض آلام ، شرطا للحصول على لذات فاضاف ابيقور مبدا اخر يعني ان الانسان قد وهب العقل فلابد ان يستخدمه في طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات ومن هنا بين ابيقور الاصول الاربعة لتعاليمه الاخلاقية

وهـــــى :-

١ ـ اطلب اللذات التى لايعقبها الم .

٢ ـ فر من الالم الذى لا يجلب اليه لذه .

٣ ـ ارفض اللذه التى تحرمك من لذه اكبر منها ، او تكون عاقبتها الما اكبر منها .

٤ ـ اقبل الالم الذى ينجيك كمن الم اكبر ، او الذى يجلب لك لذه اعظم .

ومن اجل كذا دعا الى الحياه السعيدة ، والاستبعاد رغبة شخصية او لـــذه فرد يقزه ، واجب عليه ان يسيطر على شهواته ، ويتحكم فى اهوائه وأن يحتمل الالم مـــن اجل لذه يتوقعها من وراء احتمالة .

ويفرق ابيقور بين نوعين من اللذات : لذه هادئة دائمـة وهى لذه السكـــون والطمأنينة ، ولذه حادة سريعة زائلة وهى لذه الحركة .

اما اللذه الاولى : فهى الخلو من كل الم وقلق واضطراب بال ، ويعد ابيقور أن عدم الالم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع بلغ القمة ، فهذه اللذه التى تجعلنا سعداء لاننا ننعم بجسم خال من الالم ونفس هادئة ليس هناك ما يقلقها او يعكر صفوهـــــا وهذه هى اللذه العقليـــــة .

اما اللذه الثانية : فهى التى تستحثها فينا نوازع الجسم الذى تتطلب دائما الارضاء مثل لذه الاكل والشرب والتناسل واللذائذ الروحية والعقلية اثمن بكثير من لذائـــــذ الجسم لان لذائذ الجسم وقتيه وآنيه ينعم بها الانسان فى ساعة ارضاء لرغبة الجســـم اما اللذائذ الروحية والعقلية فينعم بها الانسان فى الحاضر والمستقبل والحكيـــــم يستطيع ان يكون سعيدا فى حالة عناء جسده لان راحة النفس وطمانينة العقل فـــوق كل لذه بدنيـــــة .

اذن فغاية الحياه السعادة ، وهى الحصول على اللذه ويعتبر العمل فاضـــلا اذا اوصلنا اليها ، وتبعا لذلك تكون الفضيلة ملكة اختيار الاعمال التى تنتج اللـــذات اذن فالعقيلة لا تكتسب لنفسها بل لما تحصل منها على السعادة .

فضيلة العفة مثلا لاتستمد قيمتها من تطهيرها للروح بل لانها تحقق لنا لذات ادوم من غيرها والعدالة لاتعتبر خيرا فى ذاتها لان العدالة الطبيعية هى مجرد تعاهد لاتفاء الاذى المتبادل والصداقة من الفضائل لانها تعود علينا بمنافع متبادلة فجميع القوانين التى تجلب لنا منافع لها قدسيتها فاذا انتفت منها المنفعة المنفعة تصبح فى الوقت نفسه غير محترمة.

السبيل لتحقيق السعادة:-

قلنا ان السعادة الحقيقية عند ابيقور تكون فى «خلو من الالم وفى هدوء النفس وطمأنينتها» والذى يصل الى هذه الدرجة هو الحكيم، ولكن كيف نصل الى هذا المثل الاخلاقى؟ يجيب ابيقور انه يجب ان نعرف ما تطلبه منا الطبيعة الانسانية فيرى ان هناك رغبات متنوعة ولكل منها حكم خاص:

(١) الرغبات الطبيعية الضرورية: فيجب تحقيقها والا تعرض الانسان للموت والمرض، ومثال هذه الرغبات الاكل والشرب والنوم وهذه الرغبات سهلة الارضاء قليلة العدد يسيرة المطلب، ويكفى لارضائها قطعة خبز وكوب ماء وقطعة خشب منبسطة للنوم عليها.

(٢) الرغبات الطبيعية وغير الضرورية وهذه الرغبات ليست ضرورية لضمان الحياة الانسانية كالرغبة فى الزواج والانجاب... الخ فان خطر هذه الرغبات عظيمة واذا تعودها الانسان يصبح خاضعا لها وكلما كثرت هذه الرغبات ازداد خضوعه لها، وخرج زمام الامر من يده، ولذلك كان احكم الناس هو الذى يزهد فى صفات الرغبات.

(٣) الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية: مثل الرغبة فى الغنى والسلطة والجاه فهذه من السخف ارضاؤها، لانها كثيرة لا تحصى، وتعطشه لا تروى وتتطلب متاعب لاتكاد تنتهى، والحكم يجب الا يأبه لمثل هذه الرغبات، بل واجبه ان يكفيها وان يفرض لذاتها.

والسعادة ليست المجون وحياة الدعارة، بل فى تنظيم الرغبات واتباع دائم

للاعتدال والابتعاد عن الالم حتى لايكون له عليه سلطان .

والحكيم الابيقورى يسهل الروابط الانسانية عند تبصره فلايهتم بحب ، ولاتصبح ربا لاسرة ، لان الزواج والابوة مصدر ان لهموم وشاغل كثيرة فمن الفطنة ان يفر منهما الحكيم كما انه ينسحب من الصراع السياسى ولا يشارك فيها الا فى ظروف استثنائية وينصرف الى الحياة الهادئة البسيطة محاكاة لواحة الآلهة الابدية بعيدا عن دنيانا الحاضرة .

ولاحظ ابيقور ان هناك شيئين يعملان على شقاء الانسان : الايمان بان الالهه تهتم بامر الانسان ، الفزع من الموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، فحاول ابيقور ان يبدد دواعى الخوف عند الانسان ليدعم نظريته الاخلاقية الداعية الى طمانينة النفس .

فلا يرى داعيا للخوف من الالهة لانها مشغولة بانفسها عن امور؟ البشر ، فسعادتها تقترض الا تشغل انفسها بحكم العالم ، وان كانت تظهر لاشخاص من آن لاخر ، وليس هناك مايدل على انها تهتم بعقاب الاثم واثابة الصالح . ودليل ابيقور على اهمال الالهة للكون ان (جوبيتر) يرسل الصواعق على معبده ، وكان الاولى ان يصعق ابيقور الذى لايعترف بسلطانه وفسر نظام الكون الطبيعى بطريقة آلية ميكانيكية خاصة دون تدخل الالهة .

اما الخوف من الموت فسببه تصورنا اننا بلاقوة ، ولكنه يرى ان الموت لايعيننا مادمنا موجودين ، لان الموت لم يحدث ، وحين يحدث لاتكون موجودين .

هذه هى الافكار الرئيسية فى المذهب الابيقورى ونلاحظ انه عندما انتقلت الفلسفة الى الدولة الرومانية نسبت الى الابيقورية تعاليم اخرى فلم تجد لها الا اتباعا تسترو وراء اسمها ليخفوا رذائلهم وشهواتهم التى يزعمون الخير فى ارضائها .

تعقيب :-

ان نقاط الضعف فى المذهب الابيقورى كثيرة فيها ايمانهم بتعدد الالهة

وهذا ما يأباه العقل والفطرة السليمة وهو ظاهر الفساد اذ ان تخصص كل اله بناحية من نواحي الحياة يؤدي الى فساد الكون (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذ لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون)

وحاول ابيقور ازالة الخوف من الموت بطريقة سفسطائية حيث يرى عدم ملاقاه الموت وذلك لفناء الروح ، الا ان الادلة العقلية والفلسفية كلها تذهب الى بقاء الروح بعد فناء الجسد .

اما الخوف من الموت الذي يريد الابيقوري التخلص منه من اجل ان يبقى الحكيم بمعزل عن الاضطراب فهو ليس خوفا سلبيا ، بل هو خوف ايجابي حافز على العمل الاخلاقي الا ترى المؤمن يحاول جاهدا ان يبتعد عن الرزائل خوفا من ملاقاة تلك اللحظة ؟ .

وجعل ابيقور اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية هذا المبدأ خاطئ ، لان الانسان كثيرا ما يعزف عن اللذة ، ويقبل على افعال تجلب له الما كالتضحية ، ثم ان الله لا تطلب لذاتها وانما لغاية اسمى منها وانبل ، وقد انتقد كانط بشدة جعل اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية لانها تختلف من شخص الى اخر اى انها تختفي الى جعلها قانونا كليا ثم ان اللذة حسية والاخلاق معنوية لذلك لايمكن جعل اللذة مقياسا للاخلاق .

وتعاليم ابيقور مليئة بالمفارقات والتناقضات فهو يؤمن بوجود آلهة وينكر ما فيها - مع ما في اعتقاده من ضلال وفساد - ويؤمن بمذهب اللذة ويدعو الى حياة التقشف ، ويؤمن بالفضيلة ولكنه لا يرى لها اية قيمة في ذاتها ، والصداقة عنده لا يقوم الا على المنفعة المتبادلة ومع ذلك فانه يقول لنا ان الحكيم قد يضحي بحياته فيموت ما من اجل صديقه .

ويدعو المذهب الابيقوري الى التمثل بالحكيم والحكم انسان زاهد يهمل الروابط الانسانية يهتم بحب ولا تصبح ربا لاسرة بعيد عن الصراعات السياسية ولا يشارك الا في ظروف استثنائية ينعم بالهدوء والسكون بعيدا عن الالم والمنغصات : اليس من المستحيل ان تقام حضارة او تبنى مدينة على اساس فلسفة هذا مثلها الاعلى ؟

٥- المذهب الاخلاقي عند الرواقيين

الرواقيين هم اتباع زينون ، الفيلسوف اليوناني الذي كان معاصرا لابيقور ومعارضا له في تعاليمه .

ولد زينون سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة (سيتيون) من اعمال قبرص وكانت تغلب على اهل هذه المدينة النزعة الدينية وينشأ وترعرع في اسرة تعمل بالتجارة ومارس زينون التجارة في مطلع شبابه الا انه فقد كل ثروته لكارثة مالية حلت به فذهب (الى اثينا وتتلمذ على الكلبيين) ـ الكلبيين مدرسة انتستانى وسميت كذلك نسبة الى المكان الذي كانت تعلم فيه (كلب) وتقوم تعاليمها على احتقار المواضعات الاجتماعية والزهد في اللذات والقول بان الفضيلة هي الخير الوحيد وقد يطلق على كل منكر للمبادئ المقررة وكان الكلبيون غلاظا في تقدهم وسلوكهم ـ كما درس (الفلسفة الميغارية) وفلسفة سقراط فتجمع لديه معارف شتى من المذاهب فاخذ فيها ما راء صعبا وطبعها بطابعه الخاص فخرجت للناس فلسفة جديدة وانشا مدرسته سنة ٣٠٠ ق.م وعرفت هذه المدرسة بالرواقية لان مؤسسها كان يعطى دروسه في بعض اروقة اثينا المزخرفة بالنقوش والرسوم .

وقبل الخوض في نظرية الرواقيين في الاخلاق نرى من الضروري ان نمهد لذلك بالحديث عن فلسفتهم في الطبيعة لما لها من اتصال ـ الى حد ما ـ بالاخلاق

وتتلخص فكرتهم في ان الله والعالم شيء واحد فالعالم هو المادة والطبيعة والانسان جزء منه والله هو القوة التي تجعل فيه الحركة والنظام فليس هناك في الحقيقة الا كائن واحد تصدر عنه الاشياء وتعود اليه ، وهذا العنصر الفاعل هو (نار عاقلة تسير في اعمالها بحكمة) انها روح تبعث الحياة ، الا انها غير منفصلة عن الاشياء التي تبعث فيها الحياة وهذه النظرية التي تقرر وحدة الوجود وتتسق كل الاتساق مع نظرية الرواقيين في الخير الانساني .

الفضيلة :ـ

تتلخص نظرة الرواقيين في ان الانسان مكون من جزاين الجسم والروح وبعد الموت

يتحول الجسم الى مادة والروح الى النار ذات العناية الفاعلـــة.

والقانون الاخلاقى الذى يجب ان يتبع هو (عن وفق الطبيعة) والطبيعـــة محكومة بقانون عام لايخرج عن سلطانه شىء والاستثناء فيه، والانسان جزء من الطبيعة فلايشذ، ولابد ان يكون عمل الانسان تابعا لاهم جزء فى طبيعته وهو العقـــل فالفضيلة ايقاظ العقل فينا واخضاع الجسم وشهواته وغرائزه له واحتقار اللذات والنـــزع الجسميـــة.

وتدعو الرواقيه الى زهد غير محمود، وزهد عدا يؤدى الى خلل فى الشـــعور وتنتهى بصاحبه الى نبذ الحياه كليه كما فعل ذلك مؤسسها زينون حيث مات سنـــة ٢٧٠ ق.م منتحـــرا.

والفضيلة فى جوهرها معرفة والرذيلة جهل ولكن الرواقيين يؤكدون ان الجهل اختيارى، بمعنى ان الناس يمكنهم اتقاء الخطا ـ الذى يعتبر جوهر الرذيلة ـ لـــو آثروا استعمال عقولهم، ولا تستمد الفضيلة قيمتها من الغايات التى يراد تحقيقهـــا ولكنها هى الغاية تنتهى لذاتهـــا.

السعادة او الخير المطلق :ـ

السعادة تأتى تبعا للفضيلة، وليست السعادة فى طلب لذه، ولافى تحاشـــى الم، بل السعادة هى الخير المطلق. ولكن ما هو هذا الخير المطلق... ؟

انه تخلص من الاضطراب، والعيش فى هدوء وطمانينه ـ ويطلقون على هـــذه الحالة كلمة يونانية وهى (اتاركسيـــا) ـ ولكن ما اسباب هذا الاضطراب وكيف نتخلـــص منه. ؟

هناك امـــران يبعثـــان على الاضطـــراب:ـ

اولهمـــا : الشعور بنقص مافيما نعتبر انه بالنسبة لنا من تالشرف والنبـــل.

ثانيهمـــا : تشبع النفس برغبات فى امور لايقدر لها التحقيـــق.

وتحصل السعادة بازالة هذين الباحثين .

اما الاول : فيمكنه التخلص منه اذا ما المانع ان يكون الانسان شريفا ؟ والطريق ليس بصعب ، فالانسان يملك بصيرة تهديه الى ما ينسجم مع شرفه ، وليس على الانسان الا ان يستعمل بعض الوسائل ليكون اكثر استبصارا وحذقا .

فهذا اخوك غير عادل معك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لاتفكر فيما يفعله بك وانما خذه على انكما قد غذيتما من ثدى واحد ، وفكر فيما يجب عليك نحوه ، وبالطريقة نفسها تعرف ما ينبغى عليك نحو جارك ومواطنيك . . الخ وبذلك يزول السبب الاول .

اما السبب الثانى فليست الاشياء هى التى تسبب لنا الاضطراب ، ولكن تصورنا وآراؤنا عنها هى التى تبعث الاضطراب ، فمثلا الموت نراه مخيفا لاننا نراه شرا اما اذا نظرنا اليه على انه يبعث السرور او ان الحياة والموت سيان ، فلن نصير للموت اهتماما .

فاذا قدر الانسان الامور التى لاتخضع لارادته وزنها بميزان الخير والشر اصابة الاضطراب لانه يرغب فى الخير ويخشى الشر ، اما اذا استوى عنده وجود مالا يخضع لارادته وعدمه ، فانه بلا ريب لن يشعر بضيق ولا اضطراب .

فمثلا اذا حلت كارثة بثروتك ، فاذا اعتبرت وجود الثروة خيرا وعدمها شرا وجد من الضيق والاضطراب ، اما اذا استوى عندك وجودها وعدمها فقد صرت غنيا عن التأثير .

ولايمكن تالحصول عليه ، ولا يخضع لارادتنا ، يجب ان يستوى لدينا امتلاكه وعدمه ، مثل الجمال والثروة والمجد . . . فصفة الخير والشر تنتقيان فى الامور التى لاتخضع لارادتنا ، بهاتان الصفتان لاتطلقان الا على ما يخضع لارادتنا ، كرغباتنا وآرائنا وعواطفنا .

وتمتاز به الرواقية نزعتها الانسانية ، فالناس جميعا من اسرة واحدة فلا فوارق

اجتماعية بين الطبقات وما العبيد الا اخوان لنا ، ما دمنا ننتمي الى اصل واحد ونخضع لقانون واحد ، ونسير جميعا لغاية واحدة ، فيجب ان يعامل انسان معاملة حسنة لا استثناء في ذلك ، وان كانوا عبيدا فالاقدار اقتضت ان يكونوا اقل شأنا منا .

الحكيم الرواقي :-

المثل الاعلى للاخلاق عند الرواقيين هو الحكيم ، وهم يشيدون بحكيمهم لما يتمتع به من مزايا وصفات ، فالحكيم هو وحده المتفرد بالغنى والجمال والمعرفة والسعادة الكاملة ، وهو يمتلك كل الفضائل لذلك فهو يماثل الآلهة .

وهو لا يرغب قط فيما هو طوع لارادته ، والمطامع الاخرى التي تثير آمال الناس وتهتز نفوسهم غبطة او حزنا ، لا اثر لها عند الحكيم ، لانه لا يستطيع ان يحكم عليها بانها خيرا او شر ، والحكيم عرضه للآلام كغيره من الناس الا ان امضى الالام لا يمكن صفو نفسه السابرة لمنطق العقل ، فالحكيم لا يعبأ بالالام ولا بالاحداث العارضة ولا حتى بالموت ولو سقطت السماء على راسه فسجن تحت ركامها فانه لا يضطرب ولا ينام قلبه ضعفا او خورا ، ويسعد الحكيم وهو على آلة التعذيب ، والمصائب والمرض والموت لا تحول دون تمتعه بالسعادة .؟

ومع هذا افلا يجوز ان نعتبر الحكيم كائنا مجردا من كل انفعال واحساس بل الحكيم يشعر يستشعر الالام ولكن لا يكترث بها .

وقد ينتحر الحكيم مع انه مناقض لفضيلة الشجاعة وعدم الاكتراث بالمصائب والالام عندهم ويقولون في هذا : هناك دلالات طبيعية تشهد ان الموت افضل من الحياة ، ففي حالات الكوارث التي لا تطاق والبتر والامراض المستعصية له ان ينتحر ليحتفظ بحريته وينعم بفضيلته .

تعقيب :-

بعد هذا السرد الموجز للمذهب الرواقي نقول : بالاضافة الى صفة الزهد غير

المحمود الذى يتصف به هذا المذهب فهو يستحيل تطبيقه ايضا ، فالحكيم الرواقى ليس الا نسيجا من خيال الفلاسفة الرواقيين لا وجود له على ارض الواقع وهو اشبه ما يكون بـ (سوبرمان) الشخصية التى يتخيلها (نيتشة) عن الرجل القوى الذى سيظهر فى جبال الالب.

" بيد ان متأخرى الرواقيه على الاقل قد فطنوا الى ان مثل هذا الحكيم الذى لا يهيج ولا ينفعل يتعذر وجوده بين البشر ، وقد لجأوا الى ان العصور القديمة ربما عرفت بطلا او بطلين من ابطال الاخلاق الذين حققوا المثل الاعلى ".

وقد جعل الرواقيون الاخلاق عسيرة المنال بسبب التزمت الزائد فحكيمهم بعيد وهو على آله التعذيب ، والمصائب والاهوال والموت والعار كل ذلك لا يحول دون تمتعه بالسعادة؟.

وبذلك نرى استحاله تطبيق هذا المذهب على اية فئة من المجتمع لمنافاته الفطرة الانسانية ، ومناقضته لميول الانسان المختلفة ، كما لايمكن ان يقوم على هذا المذهب مدينة ولاحضارة.

وقد ارتدت الرواقية الى رأى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وقد بينا فيما سبق عند الحديث عن مذهب سقراط ضعف ذلك.

ثم ان هذا المذهب ملىء بالتناقض بين المبادىء والنتائج ، فمثلا قالوا ان الكون يخضع لقوا بين جبرية صارمة ، ومع ذلك ردوا انحراف الشر الى اختيار الانسان ، كما ان تحلل الحكيم للآلام والمصائب تنافى قولهم بالانتحار ومن المأخذ ايضا انهم استخفوا بالمشاعر النبيلة التى تثير تقدير الناس مثل التعاطف الوجدانى بل استخفوا بالحب كعاطفة.

وزن اكبر خطأ فى الفكر الرواقى قولهم بوحدة الوجود ، وهذا القول يناقض مبادىء العقل والفطرة السليمة ، فكيف يكون الشىء خالقا ومخلوقا فى آن واحد.

وهكذا لاحظنا ان الصفة البارزة التى تجمع بين نظرية سقراط وافلاطون

وارسطو، وابيقور والرواقيين، هي انها عقلية، وهي تحدثنا عن الفضيلة والسعادة، ان تفصيلاتها وتحديد اعيانها يختلف من مدرسة الى اخرى.

ونصف اكثر هذه المذاهب الاخلاقية بانها اقيمت من اجل الدولة اكثر مما اقيمت لصالح البشر، وللاصدقاء، وليس للاعداء، فافلاطون مثلا يحرم استرقاق اليونان في حين يسمح في الحرب تدمير الاعاجم، وارسطو يبيح رق الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ويرفض المساواة بين الناس الى اخر ما هنا لك من نزعات عنصرية وكذلك وجوه النقص فيها بارزة ورأينا ان المذهب الرواقي اتصف بصفة انسانية ودعا الى المساواة بين الناس، الا انه من المستحيل ان تطبق هذه الاخلاقية على اية فئة من الناس.

(٤) فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في بناء حضارة البحر المتوسط فقد كان الدور الذي لعبه الرومان دوراً عملياً أكثر منه علمياً فاهتموا بالتعليم وبالتشريعات التي تكفل مقتضيات الحكم وتحقيق العدالة في الأفراد ولا ظهور مذهب الرواقية، ثم مذهب الأبيقورية إذن الفلسفة واكبت حول المسائل المتافيزيقية ولم يحاولوا معرفة كنه العالم بل اهتموا بوضع الأسس والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتقرير حقوق المواطنين وواجباتهم ولذلك أطلق على مذهبهم الفلسفة السياسية الأخلاقية وقد جدت بعد انتصار الرومان على أشنا وذلك في سنة ١٥٦ ق.م. أي عندما على هذه المدينة غرامة مالية كبيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب فأرسل إليها شيشرون وفداً إلى روما للطلب بتخفيف هذا الحكم وكان مكوناً من ثلاثة من الفلاسفة هم "كرنياديس" و"كرتيلوس" و"ديوجينيس" صاحب البلاج المشهور وانتزع هؤلاء مرضة وهم في روما سلسلة من المحاضرات بهروا بها عقول الشباب الذي كان متعطشاً لمثل هذا النوع من المعرفة وحاز "كرنياديس" على إعجاب بلاغته التي كانت تلائم المزاج الروماني تماماً. ووصف "بلوتارك" تأثير الرومان هذه الحادثة بقوله: "لقد تناقل الناس بين يونان كليم فخر المعرفة سحر العقول وبهرها وأدخل في نفوس الشباب حب العلم فتركوا جميع شؤونهم وتعلقوا بسحر الفلسفة، ولكن سرعان ما تولد "المشرع الروماني" قد ساءه استغلال تلك الروح الفلسفية في روما وخاف

على شباب روما أن هوكرس جهوده وحماسة لتلك الشئون العقلية أن ينتهي بتفضيل المجد العلمي وصناعة الكلام على المجد الحربي وصناعة السيف فذهب الى السيناتو (مجلس الشيوخ) ولا مر على ترك هؤلاء الغراء اليونانيين دون حسم لمسألتهم وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه السرعة حتى يعودوا الى بلادهم قبل أن يفسدوا على الرومان عقليتهم العملية . والواقع أن روما لم تستطع أن تبني عظمتها وتخلد مجدها في التاريخ وانتصاراتها الحربية الا بفضل صراحة الخلق وقسوة العزيمة والنظر الى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال وانخضاع حياتهم وتصرفاتهم لنظام دقيق في ظل القانون وقد كان نيبين يمثل هذه العقلية الرومانية خير تمثيل بما فيها من واقعية واتجاه عملي ووطنية متفانية واذ وصف بأنه قسوي الجسم لا يمل العمل قد اكسبته المواقع صرامة وشراسة وظهرت على جسمه في مواقع متعددة آثار الجراح التي أصابته في الحرب وكان يحتفظ حتى بعد أن تقلد أعظم المناصب ببساطته في المعيشة وينتقل بين حقله حيث يزرع بنفسه وبين السيناتو حيث يكرس بلاغته لخدمة العدالة والدفاع عن الحقوق . هذه الواقعية الرومانية اذا قورنت بمثالية اليونان ظهر لنا فيها طابع سلبي وهو انها لم تكن تسمح بالتفكير وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف مكنوناتها فلم يحاول الرومان أبدا بدافع ذاتي أن يرجع الى نفسه فيتخللها كما يفعل الانسان الذي يقتنع بأن العالم المادي عالم أوهام ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء بل كل ما رآه أن الانسان يعيش ويجب أن يعيش في هذا العالم فيجب أن ينظر ويهتم بما حوله في الخارج أما العالم العقلي وعالم المثل الذي تخيله

أفلاطون هو بالنسبة للروماني الذي عاش في ابان مجد الامبراطورية خيال يسحر العقول ولكنه لا يؤدي الى شيء . وقد اصطحبت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتيني الواقعي حين تأقلمت في روما فنرى (بوزيد ونيوس) يهتم بزيادة الأقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ويعجب باتساع نطاق المعمد والجزر على سائل الأطلنطي وبالقردة التي تقفز بين صخور جبل طارق ، وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك في النفوس بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور وحينما مس هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية لم يستطع الروماني الا في حالات نادرة أن يجد في نفسه منبعا يستمد منه القوة التي تسنده في محنته واذا كان ماركس اوريليوس قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك متأملا به الفلسفية فانه يعد من الحالات النادرة كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة الى اختبار النفس الا حين أطرح جانبا المثل الرومانية القائمة على تمجيد القوة المادية . لقد اقتنع الرومان اذن أن العالم يجب ألا يعرف لمجرد المعرفة بل يجب أن يعرف ليستخدم وحين شرح لوكريس في احدى قصائده النظرية الكونية لا يقصد لمدة مواطنيه محزونا بالرغم أنه قصد بها ازالة الخوف الذي ينغص حياة الناس من فكرة الموت هذه الواقعية وهذه النظرة العملية يلتقيان عند هدف أساسي واحد هو الواجب الوطني فنشاط الانسان الايجابي وتنظيمه الجهود الجمعية يجب أن يؤديا الى شيء واحد هو عظمة روما وسيادتها وقد أصبح الوطن أو المدنية في هذه الحالة محورا لجميع القيم أو مبدأ وغاية كل نشاط وفي حياة كل انسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أي واجبات أخرى مهما كانت قيمتها فالانسان

يتزوج اذا كان ذلك يخدم الدولة وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة كما أنه يعيش للدولة ويطمح فى أن يموت من أجلها وخدمة الدولة هى ما يصفه الانسان نصب عينه حين يزرع الحقل أو حين يفكر أو يتكلم على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تعنى فى نظر الرومانى الهيئة الحاكمة بل كانت تعنى المواطنين جميعا ولذلك فقد كان الرومانى يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية فى القروم للدفاع عن حقوق المواطنين ومهاجمة كل من يعمل بل كل من يتصدر منه أن نزعه للاضرار بالصالح العام حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الرومانى قد جند كل منهم لنفسه للسهر على مصلحة الجميع وتحقيق مجد المدينة .

النشاط الواقعى كمبدأ أو المدينة كهدف لهذا النشاط والنظام والقانون ، تحت سيطرة العقل كوسيلة ذلك هو المثال الأعلى الأخلاقى كما صورته العقلية الرومانية فى عصور ازدهارها فاذا كانت فكرة النظام تحتل مركز الصدارة فى الصورة الخلقية عند الرومان فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة اذ قد يميل الى الاعتقاد بأن فكرة النظام كما عرفتها العقلية الرومانية تقترب مما عرفته العقلية اليونانية عن فكرة الانسجام على حين أنها تبتعد عنها فى الواقع كل البعد فالانسجام اليونانى يحمل فى ذاته قيمته العظيمة ولا يحتاج النشاط الخارجى لاظهار تلك القيمة اذ أن الحكيم يبحث عن الانسجام الروحى لارضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة فى الوصول الى الحقيقة العليا التى تفرض قوانينها على الكون أما النظام الرومانى فانه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون والكمال والخلود ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح فى

محيط الحلبة فهو يتمثل فى حنكة القائد المنتصر أو فى التعبير وموازنة اقتصاديات الدولة لتحقيق الرضاء فى كل أسرة أو فى اعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محب ، الأطراف لخدمة الصالح العام أو فى حكمة المشرع الذى يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة فى جميع صورها وتفاصيلها ومجمل القول أن فكرة الانسجام اليونانى ذات جوهر جمالى .

(فكرة الجمال فى الأخلاق) تبحث عن جمال الروح وضياء الضمير وروعة الحقيقة على حين أن فكرة النظام الرومانى تهدف الى غايات عملية مباشرة أو اذا شئت فقل ان الانسجام تأمل على حين أن النظام وسيلة لحسن استخدام الطاقة البشرية ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة فى روما الى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة والى تحليل النفسيات لا كما يجب أن تكون ولكن كما تبرز فى محيط الواقع ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذى فهمه الرومان أى النظام الخارجى المعطى لا يكون الا باحترام القانون وفى ذلك ما يفسر لنا ازدهار التشريع الرومانى وقوته بل أن أهم ما ندين به الى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع تعد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة ولم يفكر الرومان مطلقا فى ارساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية أو يبررونها بالرجوع الى مثال فلسفى عام ولم يتساءل مشروعهم قط اذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث فى مشروعية القانون لاتكون فى الغالب الا فى عصور الأزمات والانقلابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا حينما أخذت عظمة روما فى التدهور اما فى عصر القوة والازدهار فقد كان يكفى للقانون أن يؤدى مهمته التى شرع من أجلها بغض

النظر عن أساسه الخلقي أو الفلسفي وليس نفي ذلك ما يعيب التشريع الروماني أو الواقع أنه في عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق والقانون الا مبهما وأحيانا فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكي يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون سيفا مسلطا على رؤوس الأفراد لكي يقوم بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما في الأمر أن يظل القانون قوة تراقب من بعد وتعيد الحق الى نصابه ان اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية وهنا تعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان فقد كانت اليونان دائما مسرحا للأزمات السياسية ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة كسقراط لم يجدوا في القوانين القائمة ما يحقق العدالة ففضل القانون وعدم قدرته على اقامة ميزان العدل هو الذي دفع الانسان الى الرجوع الى نفسه ليطلب اليها أن تمده بتلك القيم الأخلاقية التي تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل وعلى هذا النحو قام أفلاطون فكرة العدالة مبتدئا من أساس فلسفي بالرجوع الى تحليل النفس الانسانية ثم عمت هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت فكرته عن تحقيق المدينة أما الرومان فقد تمتعوا بفترة طويلة بحياة الاستقرار السياسي ولذلك فلم يكونوا بحاجة الى أسس فلسفية لتبرير سلوكهم ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوي الدعائم وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندس ومعماريه وينصح بترميمه من آن لآخر اما حين يتداعى البناء ويميل الى السقوط فحينئذ يتعين علينا أن نفكر في اصلاحه واذا تعذر الاصلاح وجب الهدم واقامة بناء جديد سلك الرومان اذن في تشريعاتهم كما سلكوا في فهمهم لفكرة النظام سلك الواقعيين والقوانين الرومانية كانت

تعطى الاطار العام وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها وتقاليدها وفى ذلك ما لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيمتها بالرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية فاذا قيل لنا مثلا أن العدالة هى اعطاء كل انسان ما يستحق (هذا نص فى القانون الرومانى) وأن حق الملكية هو حق المرء فى استعمال أو المبالغة فى استعمال أو التمتع بما يملكه فى حدود ما يسمح به القانون» اذا قال القانون الرومانى ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه عام ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية واذا حاولنا بالرجوع الى مثل هذه التعاريف ان كل مشاكل فلسفية • اتضح لنا أنها ليست الا صيغا عامة •

فما هو نصاب الحق الذى يحقق العدالة ؟

وما هى أوجه الاستعمال التى تكون مطابقة لروح القانون ؟

ان الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالاجابة على هذه الأسئلة وتركت تقرير الأنصبة أو الحقوق بالنسبة للطفل أوالعبد أو المواطن وللالهة نفسها ترك كل هذا للعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يحقق مبدأ عام لقد استطاع الرومان بتحليلهم لدوافع النفس الانسانية فى مختلف وجوه نشاطها أن القيم سرحا قويا من القوانين الأساسية التى تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية وبالمدينة من ناحية أخرى واستطاعوا كذلك فى تطبيقهم لهذه القوانين بروح الواقعية وتقديرهم للظروف والبواعث المختلفة أن ينشئوا حول هذه القوانين العامة شبكة محكمة من الشروح التى تدل على المرونة فى التطبيق بالاضافة الى الالمام بكل التطورات التى تطرأ على البواعث الانسانية •

* * *

ثانياً: في العلم الحديث:

(١) الأخلاق في مذهب "أوجست كونت"

كان هدف "أوجست كونت" من دراساته في علم الاجتماع إلى الوصول إلى القوانين السياسية والأخلاقية الثابتة التي تقود سعادة الإنسانية. فقد كان يرى أن الأخلاق لم تكن العلوم نفعاً لأنها تنظم السلوك الإنساني وتحدد علاقة الإنسان بغيره من المجتمع. والبحث في الأخلاق هذا سيتوقف البحث عن تأييد النظم الأخلاقية، ونعتقد أن المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية وتكوين هيئة من علم الاجتماع.

وقد لاحظ "أوجست كونت" أن أكثر المذاهب الأخلاقية السابقة أدى بها إلى الحيرة عند مواجهة الصعاب. وتكمن هذا العيب في أنها قد تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية [أي علم اجتماع] علماً وضعياً. فالأخلاق هنا تقوم على العلم الوضعي إنما تقوم صفاتها الأساسية. وأهم هذه الصفات أنها حقيقية. ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال. وتنظر إلى الأخلاق الإنسانية كما هي كائنة بالفعل لا كما يتصور الفلاسفة أنها تكون.

وهي تعتمد على التحليل التجريبي لما تقرره العلوم الإنسانية من حقائق بل على التجارب التي أجرتها الإنسانية عبر العصور. الاتجاهات التي سادت فيها والدوافع التي دفعتها لإشباع الحاجات المختلفة. وذلك خلال العصور التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها.

ومن صفات الأخلاق الوضعية أيضاً أنها نسبية. ذلك أن معرفة

والعلم عند الوضعيين تؤدى الى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وكان القانون الأخلاقى عند "عمانوئيل كانط" كما سنرى فى دروس قادمة ـ يحتفظ بقيمة عامة عند جميع بنى البشر . ورأى "كونت" أن النوع الانسانى يتطور خلال الزمن تبعا لقوانين ضرورية تنظم هذا التطور . ولم يكن له فى كل مرحلة من مراحل التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقى . فقد كانت هذه القدرة تتطور الى أحسن دائما بمرور الزمن . ويضاف الى ذلك أن وجود النوع البشرى يعتمد على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الشروط أن تكون غير ما هى وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا لصارت أخلاقنا أيضا غير ما هى . وعلى ذلك فالأخلاق نسبية .

وقد أزعجت فكرة النسبية هذه فى الأخلاق كثيرا من العقول التى رأت فيها اتجاها نحو نفى الأخلاق برمتها . فاما أن يكون الخير مطلقا حسب ما تتصور هذه العقول واما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر . وليس هناك حد وسط . وقد نسى هؤلاء أن عقبات مماثلة قد سبق أن تعرضت لها المعرفة العلمية . فكم قيل فى العلم : اما ان تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبدا .

وقد كان وضع المسألة على هذا النحو خاطئا . فقد أثبت العقل البشرى أن بامكانه أن يعيش على حقائق نسبية . ولا بد أن يأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم . وكما أن التمييز

بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة علبـــا لاهوتية أو ميتافيزيقية بل أصبحنا نرى فيه تقدما نحو غاية نحاول الاقتراب منهـــا على الدوام دون أن نصل اليها أبدا فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفـــة ، وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار فيحتفظ بـه مع تعديله وفقا للوضع الجديد .

هناك اذن أنواع من الخير وأنواع من الحقائق تبدو مؤقتة ولها زمان معـين ، وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية الـتى كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ، ومع ذلك فقد عاشت عليها الانسانية قديما . وهى لا تحكم على أخلاق الماضى بمقارنتها بالمثل الأعلـــى للحاضر ، بل تعطى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة .

* * *

(٢) مذهب المدرسة الفرنسية الاجتماعية [دور كايم]

رأينا كيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية مثلا على الجنوح والتفسير الأخلاقي نحو المبالغة والتخبط في تفسير النزعة الأخلاقية، وكيف عاد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع على يد "كونت" بهذا التفكير الى حدوده الطبيعية فرسم المنهج الذي تسير عليه دراسة الأخلاق لكي تصبح علما موضوعيا للظواهر الأخلاقية.

وقد أفاد المذهب السوسيولوجي "الاجتماعي" الذي وضع قواعده "دوركيم" زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع، أفاد من الآراء الثورية التي صاحبها "أوجست كونت" وسار على هديها في الشروع بعلم الاجتماع أولا ثم تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانيا.

ويقرر المذهب السوسيولوجي أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لشعوره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد ويتشأ فيه، وذلك بطريق التقاليد العامة أو التكيف المنظم وبتأثير عادات النجمع وتقاليد حكمه.

وقد رأينا في الواقع أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل منذ القرن الثامن عشر أي منذ نشأة المذهب التجريبي الى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بارجاعها الى أصولها الاجتماعية، ورأينا كيف ساعد التقدم في الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت بفلسفة التاريخ على تصوير التطور الأخلاقي بوصفه نتيجة تراكم طبقات من العقائد والحكم من مختلف عصور

قديمة بعضها فوق بعض وقد كان المذهب السيسولوجى خاتمة المطاف فى هذه الحركة حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ولا يمكن فهم عقائده وأخلاقه ومثله العليا الا بالرجوع الى المجتمع . فالفرد من حيث هو فرد فكرة تجريدية ولا وجود لها فى الواقع لأن الفرد الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة . وقد كرس "دوركيم" جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية بتحديد خواصها وفى محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الأخلاق .

ومن أهم المراجع التى يمكن الرجوع اليها لمعرفة تحليل "دوركيم" للظاهرة الخلقية ، البحث الذى ألقاه فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية فى فبراير ١٩٠٦ بعنوان "تحديد الظاهرة الخلقية" ثم أعيد نشر هذا البحث ضمن موضوعات كتاب "علم الاجتماع والفلسفة" . كذلك عرض "دوركيم" تحليلا شاملا لعناصر الظاهرة الأخلاقية فى كتابه "التربية الأخلاقية" وأخيرا فان "دوركيم" قد ترك قبل وفاته مخطوطا بعنوان "مقدمة عامة لدراسة الأخلاق" . وقد اهتم زملاؤه وتلاميذه بنشر هذا المخطوط بعد وفاته . واذا رجعنا الى بحثه الأول الخاص بتحديد الظاهرة الخلقية نجد أن "دوركيم" يقول فى هذا البحث : "أن الحقيقة الخلقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعنى بالتفرقة بينهما : مظهر موضوعى ومظهر ذاتى" .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فى حقبة معينة من الزمن . وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأى العام سخطه أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك أخلاقا عامة تشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون الى

مجتمع معين وهذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية . ولكن اذا تركنا هذا المظهر الموضوعي العام جانبا فان هناك عددا من الممارسات الاخلاقية الخاصة لا حصر له . فكل فرد في الواقع وكل ضمير أخلاقي يعبر عن الأخلاق العلمية السائدة في مجتمعه بطريقته الخاصة . ولا يوجد ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يعكس لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه حتى ليمكن القول بأن الضمير الأخلاقي قد يبدو لا خلقيا اذا نظرناله من نواحي خاصة . فكل ضمير فردي ينظر الى القواعد الأخلاقية العامة من خلال منظار خاص وذلك بتأثير الوسط الذي ينشأ فيه والثقافة والتربية التي يتلقاها سواء أكانت تربية دينية أو مدنية كما أن الوراثة قد توجه ميوله توجيها خاصا . فهذا الشخص مثلا قد يكون شديد الحساسية ازاء القواعد الخلقية التي تتصل بواجباته الوطنية ، ومع ذلك لا يشعر الا شعورا ضئيلا بالقواعد الخلقية التي تسير حياة الاسرة . وهذا الآخر قد يشعر شعورا عميقا باحترام العقود والمواثيق وكل ما يتصل بتحقيق العدالة ومع ذلك يكون تطوره خاليا تماما للواجبات التي تتصل بالرحمة والاحسان . واذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمنا من هذين المظهرين للأخلاق الا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية ونلاحظ أن اختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية اذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية . ثم يقرر "دوركيم" بعد ذلك أننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق او بوجه أصح ندرس الظواهر الأخلاقية ، يجب أولا أن نعنى بتحديد ماهية هذه

الظواهر . ونحن في ذلك لا نشذ عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى . فالحكم على الأشياء لا يكون الا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية يجب أن نعرف أولا أين نجدها وان نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى . فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يقول "دوركيم" : ان الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يعين سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقا للعمل . فكل الفنون التي تؤدي الى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا الى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول الى ذلك يعمد "دوركيم" الى تحليل النتائج التي تترتب على الخروج على كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية . فمن الواضح أن الخروج على احدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

١ ـ فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة فاذا خرجت على قواعد الصحة التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية فان نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهي انتقال المرض الينا . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه . والنتيجة اذن متضمنة في الفعل .

٢ ـ ولكن اذا خرجت على القاعدة التي تأمرني بألا أقتل فان تحليل

الفعل فى هذه الحالة لا يصل الى التأنيب أو العقوبة اذ لا يوجد ارتباط آلى بين الفعل ونتيجته ولا نستطيع أن نستخلص من فكرة القتل أو الاغتيال فى ذاتها أى فكرة عن التأنيب أو العقوبة • فاذن الارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليس ارتباطا ضمنيا ولكنه ارتباط تركيبى • ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالخروج على القواعد الخلقية • واذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فمعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذات طبيعة الفعل فى ذاته أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ،ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع •

والدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات وتنجم عنه نفس النتائج المادية يستوجب العقاب أحيانا وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء • وما ذلك الا لوجود قاعدة أو قانون ينظم فى الحالات الأولى على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة فى الحالة الثانية • فقتل الانسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الاستعراض فى حالة الحرب وما ذلك الا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك •

واذا رجعنا الى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها الرأى العام اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم والسبب فى ذلك أن المجتمع اليونانى لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها •

فالجزاء أو العقوبة هي نتيجة لفعل ما ولكنها لا تنتج عن طبيعة الفعل ذاتـــه ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع . فالأصل أن يكون هنـــاك قاعدة يقرر ويعمل بمقتضاها الرأى العام في المجتمع . ثم يأتي الفعل فيكـــون ثورة أو خروجا على هذه القاعدة ، وحينئذ ينتج فكرة العقوبة أو الجزاء . وهكـــذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : وهي أننا نـــرى أنفسنا ملزمين بألا نقدم على الأفعال التي تحرمها دون أن يكون هناك من سبب الا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الالزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

وعلى هذا النحو استطاع " دوركايم " بطريقة تحليله أن يصل الى فكـــرة الواجب أو الالزام الخلقي وذلك تقريبا حسب ما كان يفهم "كانط" . ولكن نظـرية "كانط" وان كانت صحيحة الا أنها ليست كاملة لأنها لا تطلعنا الا على أحـد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الالزام . على حـين أننا من الوجهة النظرية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب اذ لا بد أن يكون لهذا الأمر صدا في نفوسنا ونحن لا نسعى وراء غاية تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في نفوسنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الالزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبـــا فيها . وصفة القابلية للرغبة أو اجتذاب الفعل الخلقي لحواسنا وشعورنا هـــي الصفة الثانية للظاهرة الخلقية في نظر "دوركيم" . وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير كما أنها أساس التعلق بالمجتمع .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطا وثيقا بصفة الالزام . وهـــي لا تثبت في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء المادية ، فاندفاعنا وتعلقنا بالفعـــل

الخلقي يصاحبه دائما شيء من الجهد والعناء . وحتى اذا قمنا بالفعل الخلقي في حرارة وحماس فاننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا وأننا نعلو فوق طبيعتنا المادية وذلك علامة على القهر والالزام .

ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقي وفكرة الالزام تتداخل كل منهما في الأخرى ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر . ونشعر بشرور من نوع خاص حين نؤدي واجبنا لا لشيء الا لأنه الواجب .

فالواجب اذن أو الأمر الحتمي حسب تعبير "كانط" ليس الا مظهرا أو جانبا من الحقيقة الخلقية . والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفي آن واحد من هذين العنصرين : عنصر الالزام وعنصر الرغبة التي تجذب المرء الى الفعل الخلقي فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا . وبالعكس اذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه فان هذه الرغبة يصحبها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى المادي .

نستطيع اذن أن نقول ان الظاهرة الأخلاقية في نظر "دوركايم" تتميز بخاصتين أساسيتين : الأولى ، انها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هي قوة المجتمع والثانية ، أنها تجذب الفرد لأنها تصور له المثل الأعلى الذي يتوق الى تحقيقه .

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين وهم يجبرون

على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم ، أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر الى أهوائهم الشخصية ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التى رسمها له المجتمع الا فى الحالات الشاذة وهذا الانحراف من شأنه أن يخدش ضمير المجتمع ولذا فان المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب واستهجان الرأى العام الى العقوبة الى المقاطعة الى النفى السياسى أو الحرمان الدينى .

فكل هذه الاجراءات توضح أن من لا يرقع لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع وتقطع الصلات التى تربطه بالأفراد الآخرين ومجموعة التصورات الجمعية وهى التى نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات ... الخ ، هى التى تحدد ضمير المجتمع وهذا الضمير الجمعى هو الذى يتردد صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد .

فالمجتمع هو الذى يملى علينا بطريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا واذا كانت لنا مثل عليا فانها ناتجة عن رغبتنا فى ارضاء المجتمع اما وخز الضمير الذى نتعرض له أحيانا فانه نتيجة ما نقدم عليه من الخروج على القواعد التى رسمها المجتمع .

وقد اعترض على مذهب " دوركايم " هذا بأنه اذا اتبعنا هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه . فهذه المثالية الأخلاقية اذن تكون فى السلبية المطلقة ، ولكن " دوركايم " يرد على ذلك بأن المثالية فى

ميدان الأخلاق وفى ميدان النشاط الاجتماعى بوجه عام يتوقف تحقيقها على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة، وهذا هو الحجر الوحيد لدوركايم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذهبه وهو اذا كان الفرد يحكم ضمير المجتمع فكيف يتسنى أو يتم تفسير ظهور المصلحين والزعماء الدينيين والأنبياء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة فى المجتمع، ان أمثال هؤلاء فى نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يتنبأوا الوجهة السليمة التى يجب أن يتجه اليها المجتمع وذلك قبل أن يتنبأ بها عامة الناس اذ أن المجتمع يحمل خلفه من الزمن على مجموعة من التقاليد والعادات والعرف ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل ينزع الى التطور وبمجرد أن تظهر فى المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيها أو معظمها على الأقل بالية وهى لا تستمر بعد ذلك الا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفوس العامة فهى اذن رواسب أو بواقى لحالة اجتماعية بائدة أو فى طريقها الى الزوال، واتجاه المجتمع الى الاتجاه السليم الذى يفرضه التطور الجديد يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون، فاذا استمر فى نظام اجتماعى جديد وجود عادات كانت تؤدى وظيفتها فى نظام سابق فان هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية معتلة ويجب أن تختفى.

وليست الاضطرابات الاجتماعية واختلال المجتمع الا نتيجة لتشبث بعض هذه الأوضاع البالية. هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى التى تسمى بجبرية الظواهر

الاجتماعية .

أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية أي اجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا وتعلقنا بها فان علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم بما فى ذلك القيم الأخلاقية صادرة عن المجتمع . وهذا المصدر أى المجتمع هو الذى تستمد منه القواعد الأخلاقية طابع التقديس والاحترام .

وقد حرص " دوركايم " فى تحليله لهذه الخاصية على عدم اضاعة القوة العاطفة التى تكمن فى العمل الأخلاقى والتى تكسبه ذلك النشاط التلقائى وتيسر له الانتشار بين النفوس ثم انتقل من ذلك الى غرضه الأساسى وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد والغاية القصوى التى يهدف اليها الفرد من نشاطه ولا يتسنى ذلك الا اذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الذى يسمو على الفرد ويكون أهلا لتعلقه به فى آن واحد .

واذا كان "دوركايم" فى كتابه " التربية الأخلاقية " قد اتجه الى الناحية العقلية الصرفة وأراد أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية فى بث عناصر الأخلاق فى النفوس فانه حرص مع ذلك أن يكون للعاطفة والشعور مكان فى التربية الأخلاقية ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة بقوة مجردة وهى الالهة التى تحرص الأديان على عبادتها وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل اخلاقى وربطها بفكرة الجماعة التى يجب أن يتعلق بها الفرد لأنها مصدر ما يتمتع به من الخير بل ما يتمتع به من صفة الانسانية .

نقد مذهب " دوركيم "

ان تحديد هذه الغاية للنشاط الأخلاقي أي جعل المجتمع الغاية القصوى لكل عمل أخلاقي هو ما حدى بمعظم النقاد الى وضع مذهب "دوركيم" في عداد المذاهب الفلسفية أو مذاهب الأخلاق الميتافيزيقية على حد تعبير "ليفي بروبل" وقد عاب هؤلاء النقاد على "دوركيم" أنه أراد كما فعل فلاسفة الأخلاق أن يعرف ويفرض هي آن واحد .

وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا الى المعرفة فقط دون النظر الى تحديد الغايات ، ولذلك فان "جورفيتش" في كتابه "الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع" لم يتردد في أن يعتبر هذا المذهب بانه مذهب وسط بين المذهب الاجتماعي والمذهب الميتافيزيقي . واذا كان "دوركيم" قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذي دارت حوله كل أبحاثه الاجتماعية ، فانه قد وصل في هذه الأبحاث الاجتماعية الصرفة الى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه في دراسة المشكلة الاخلاقية نفسها وهي التي من أجلها قام بأبحاثه العديدة المبتكرة في علم الاجتماع ولهذا السبب فان " جورفيتش" يشبه " دوركيم " بكريستوف كولمبس الذي أراد أن يبحث عن طريق الهند فأدى ذلك الى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد لا نستطيع أن ننكر ما قام به " دوركيم " من مجهود علمي في الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عنى بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ في كتابه مقدمة كتابه الأول وهو "تقسيم العمل الاجتماعي "

لقد أدرك " دوركايم " أن الالزام الخلقى يجب أن يستند الى شيء يبرره ولما كان قد ابعد فكرة الاله لاقتناعه كأوجست كونت ، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضى زمنها فانه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو المجتمع أو باتخاذ المجتمع غاية عليا للنشاط الانساني .

فالمصدر المقدس لكل القيم فى نظره هو المجتمع وهو حقيقة تسمو على الأفراد لأنها تستطيع ما لا يستطيع الأفراد ولكنها فى الوقت نفسه ماثلة أمام الأفراد أى أن المجتمع حقيقة انسانية .

* * *

حيث قال انه سيساهم بكتابه هذا فى معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية وفقـــا للطريقة المتبعة فى العلوم الوضعية • وكتب فى موضع آخر من الكتاب نفسه : لنبـدأ فى ملاحظة الأخلاق كظواهر واتمبتولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها فى الوقت الحاضر • ولم ينحرف " دوركيم " عن هذا الغرض حين ذكر فى كتابه "التربيـــة الأخلاقية "ان دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعى يبحث عـــن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها • واذا كان "دوركيم" قد ربط فى النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاقى بفكرة المجتمع فما ذلك الا لاقتناعه بأن أبحاث الاجتماعية يجب أن تؤدى فى النهاية الى الغاية الطبيعية لها وهى النهوض بالمجتمع على أســس علمية •

ويكفينا فى التدليل على ذلك أن نقول عبارته المشهورة وهى أن أبحاثنـــا لا تستحق ساعة واحدة من العناء اذا كان الغرض منها هو الاقتصار على الناحية الجدلية •

* * *

(٣) منهج البحث العلمي للظواهر الأخلاقية

أطلق القدماء على علم الأخلاق المعيارى اسم اثولوجى . أما علم الظواهر الأخلاقية فنستطيع أن نطلق عليه اسم اثولوجى .

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند القدماء فى تعريف الفضائل والرذائل وفى البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق . وقال بعضهم أن هذا المبدأ هو العقل وقال آخرون أنه اللذة أو المنفعة وقال غيرهم أنه العاطفة .. الخ .

وبالرغم من اختلاف هذه المبادىء فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب منهج البحث هى تحديد القيم الأخلاقية وتبرير القواعد العملية . ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للانسانية أعمالا خالدة ، ولكننا لا نستطيع أن نصفها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحديث لمعنى العلم لأن العلم يدرس الظواهر ليقرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك فاذا كنا اذن نريد أن نؤسس علما موضوعيا للظواهر الأخلاقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا للقاعدتين الأساسيتين الآتيتين :

١ ــ ان نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة علم الأخلاق هى تحديد قواعد السلوك ويجب أن نستعيض عنها بفكرة أخرى هى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ومهمة عالم الاجتماع أن يدرسها كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى .

٢ — يجب أن نعدل عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية فى مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمى فمثالها ما يقال : من فينا لا يعرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟

فاذا كانت السرقة خطأ خلقى فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق ؟ وما الأشكال المختلفة التى يتخذها هذا الاستهجان فى المجتمعات المختلفة ؟

يجب اذن أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهى أن الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها الا بعد مجهود شاق وبحث طويل ، وجاء "أوجست كونت" مؤسس الفلسفة الوضعية ووضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية ولكن حين جاء الوقت لتطبيقها خرج "كونت" على العلم وتقمص شخصية رسول الانسانية وأراد أن يحقق حلم الانسانية القديم بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة للانسانية جمعاء وكأن سخرية القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذى يضع العوائق والعراقيل أمام قيام علم موضوعى للظواهر الخلقية .

وقد أراد "دوركيم" أن يصل ما قطعه "كونت" بأحلامه الانسانية فقصد راسا الى الظواهر يبحثها وخرج من هذا البحث بكتابه القيم عن "قواعد المنهج فى علم الاجتماع" وعلى الرغم من انصاره من أمثال "فوكونيه" و "بوجل" على دراسة الحقيقة

الخلقية . ولكن للاسف لم يستطع "دوركيم" كما ذكرنا فى مناسبة سابقة أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الشخصية .

فقد أراد فى دراسته للظواهر الخلقية أن يفصل بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة ، ولكن هذا الفصل يكشف عن رأى ذاتى ورغبة فى تبرير بعض الظواهر والحكم على أخرى .

ففى كتابه عن الانتحار نجد مثلا هذه العبارة " يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والنفور " . فمثل هذه العبارة التى تقرر مبدأ خلقى دون الوصول اليه عن طريق الاستقراء العلمى تفسير بطبيعة الحال المنهج الذى يجب أن يسود البحث العلمى .

ليفى بريول

لانجد من بين علماء الاجتماع فى العصر الحديث غير "ليفى بريول" الذى استطاع أن يتحرر من العادات القديمة وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

وقد أوضح أن "الأخلاق وهى مجموعة من القواعد والأوامر والنواهى والواجبات لها وجود خارجى كوجود اللغات والأديان والقوانين فهى اذن معطيات يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الانسانية المختلفة ، أى فى دراستها بنفس المنهج

التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه " .

وهو يقول في نقد "المذاهب الفلسفية" : "ان هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية ومعيارية في آن واحد تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية " .

وقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية على فرضين أساسيين عن "ليفي بريل" ينقدهما :

الفرض الأول

... ان الطبيعة البشرية هي دائما لا تتغير الزمان والمكان . وقد سلم هذا الفرض بالكلام عن الانسان كلاما عاما مجردا ليس له أي صبغة تاريخية . ومن التفكير العلمي الحديث لا يقبل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير الخلقي لدى فلاسفة الاغريق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا فهو على العكس من ذلك انسان من جنس خاص ومن عصر معين .

وحتى اذا افترضنا صحة هذا المبدأ الذي يفترض وحدة الطبيعة الانسانية فانه لا يحدد لنا الصفات التي توجد او لا توجد بالفعل في أفراد النوع الإنساني بإعترافنا به لا يغنينا اذن عن الاستعانة بنتائج علم الانسان المقارن ولم يرسخ هذا المبدأ "المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الانسانية" في عقول الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية الا لجهلهم بالحضارات الأخرى

التى تختلف عن الحضارة التى عاشوا فيها وذلك باستثناء الحضارة الافريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التى لا تمت للحضارة الغربية الحالية بصلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الشعوب الافريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة واحلال نظرة علمية دقيقة محلها .

وكشفت تلك النظرة العلمية عن طرق التفكير والتخيل وعن وسائل للتنظيم الاجتماعى والدين لم تكن لدينا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة ، ولا يمكن بصدد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الانسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذى نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثانى :

لما كانت الأخلاق الفلسفية أو الفلسفة تستنبط أحكامها من مبدأ واحد أو على الأقل من عدد قليل من المبادىء فهى تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة وأن الأوامر التى تفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية . ولكننا اذا اختبرنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض . فالحقيقة ان محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير واذا كان هذا التغير يحدث ببطء الا أنه يحدث على كل حال ، فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة ولذلك يجب هنا أيضا أن نترك الانسان المجرد

العام جانبا ننصرف الى التحليل العلمى الدقيق للانسان الذى يعيش فى عصر معين وفى مجتمع معين •

فمجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها انسان ينتمى الى حضارة معينة فى زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها انسان عاش فى ظروف مغايرة • ويظهر لنا التحليل الاجتماعى وجود طبقات مختلفة فى الضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض وهذه الطبقات تنتظم أنواعا من السلوك والأوامر والنواهى تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التى تكونت فيها •

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له من وحدة الا من حيث وجوده فى ضمير الفرد أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه ومما لاشك فيه أن اخلاقنا الحالية ستكون موضع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لاحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالى •

ونحن نستطيع الآن أن نتمتع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تمس قدسيتها وأخذنا فى البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية •

البيريابية :

أخذ هذا الرجل على عاتقه استكمال ما بدأه " ليفى بريول " وكشف على

استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها ، أي أنه عمل على تحقيق القاعدة الخاصة ببحث الظواهر الاجتماعية بحثا علميا بقصد معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها .

فبالرغم من الاعتراف شبه الاجماعي الآن بوجوب الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية ، فان الكثيرين لا يزالون في شك من أن الدراسة العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثا تبلغ في صعوبتها ودقتها مبلغ الأبحاث الطبيعية أو البيولوجية ، فاذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر في علاقاتنا اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية ولتقريب ذلك الى الأذهان نقول ان كل الناس يتكلمون ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العويصة التي تثيرها اللغة أمام المنقبة في علم اللغة ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟

المصادر التي تستخلص منها الظاهرة الخلقية

وعنى "البيريه" على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية التي تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فهدأ بحثه بقوله :

" ان هناك ظاهرة خلقية متى كان هناك تمييز - في أي شكل من الأشكال بين الخير والشر " .

ويوم علم الظواهر الخلقية بدراسة الظواهر التي تكون في مجموعها الضمير

الخلقي لجماعة معينة . وهذه الظواهر يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة في المجتمع وأهمها : الصيغ الخلقية العامة التي تظهر في الحكم والأمثال : وأقوال الفلاسفة في ذلك العصر - والألفاظ اللغوية - والقانون - والعادات - والمؤلفات الأدبية . وتعدد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا في حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من عدد من الظواهر الاجتماعية وهي لا توجد بأكملها في ظاهرة معينة . وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث أي كلما شملت دراستنا عدد أوفر من الظواهر الاجتماعية كلما استطعنا الحصول على معلومات أدق وأوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقي في مجتمع معين بالنسبة للسرقة اننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ التي يحكم بها الرأي العام على السارق . ولكن معرفتنا لذلك ستزداد بلا شك اذا رجعنا أيضا الى نصوص القانون الجنائي الخاص بالسرقة .

ومقارنتنا للنتائج التي نصل اليها من دراسة الصيغ بالنتائج التي نصل اليها من دراسة نصوص القانون نستطيع ان نصل الى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التي ندرسها .

واذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحويه الانتاج الأدبي عن السرقة . فاننا نصل في النهاية الى تكوين تام للظاهرة التي ندرسها . ولقد انتقد "بابيه" الفكرة التي كانت سائدة عند بعض

الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة . فما دام الأمر يتعلق في نظرهم بالتمييز بين الخير والشر وما دام الخير يفرض والشر يحرم ، فنحن في كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة اما بالايجاب واما بالسلب ، ولكن الحقيقة ان الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبين المتباعدين .

فجانب الأفعال الملزمة هناك أفعال مستحسنة ، أفعال تنصح بها الأخلاق لكن لا توجبها ، وهناك أشكال تتفاوت في قربها وتتدرج بين المثالية التي لا تتحقق الا في العظماء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس .

واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فهناك القديس والحكيم والأمين والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادي . ولا يتوقع أحد أن تتجمع الفضائل كلها في شخص واحد والرذائل كلها في شخص واحد ، وليست قائمة الفضائل في مجتمع الا هدفا أو نموذجا يحاول الأفراد أن يصلوا اليها ولكنهم لا يصلون فعلا . فلماذا نحذف اذا دراسة هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية من دراستنا للأخلاق ؟

نستطيع القول أن "البيرمابيه" بانصرافه الى دراسة الظواهر الخلقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية في تطور المنهج الاجتماعي لدراسة الأخلاق ، وقد كانت المراحل السابقة اما محاولات

لتبرير وجهة النظر الاجتماعية وأما محاولات لوضع الأسس النظرية لخطة الدراسة

أما دراسات " بابيه " فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى . وقد استطاع " بابيه " أن يضع أمام أعيننا ثمرات مجهوده وذلك فى كتابه " عالم الظواهر الخلقية "

وقد جاءت نتيجة أبحاثه فى طرائقها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية .

* * *

(٤) التفكير الأخلاقي في عصر العقـــل
(القرن ١٧ ، ١٨)

كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوسطى وفي عصر النهضـــة يمتاز الطابع الديني ويتأثر به . ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهـــيم الأخلاقية تستقل تدريجيا عن الدين حتى وصلت الى حد القطيعة النهائيـــة في القرن الثامن عشر .

وقد كان من أسباب هذه القطيعة تناقض الفلسفة الأخلاقية التي تؤسس على الدين . فقد كانت قاعدة البناء هي الاعتقاد بأنه خالق لا نهائي في رحمته وفي قدرته وفي عنايته بالعالم .

كيف يمكن للعقل أن يدافع عن هذه القاعدة ؟ نلاحظ أن الفيلسوف سبينوزا وبعده فولتير وديدرو ودولباخ والموسوعيين ، نلاحظ أن هؤلاء وأمثالهم انمـــا يشكون في هذه القاعدة الدينية وحجتهم في ذلك هو وجود الشر في العـــالم (مثل النقص الخلقي وهو شر ميتافيزيقي أي فائق للطبيعة وعلته غير معروفـــة) ، ومثل الشرور الفيزيقية والطبيعية وما تجلبه من آلام مثل المرض ، والألم والجوع ، والموت ، ومثل الشر الأخلاقي كالخطيئة والاجرام وكل ما يجلبه المزوج عـــلى قوانين الجماعة .

كيف يمكن للفيلسوف أن يوفق بين وجود هذه الشرور في العالم وبين العناية الالهية المفروضة ؟ تقول الكنيسة أن علة الشر وسببه في العالم هو الخطيئـــة

الاخرى بخواص ثابتة . اذا كان فعل الله يصدر من اجل غاية فمعنى ذلك انه يشتهي ما هو بحاجة اليه وهذا في نظر سبينوزا يتعارض مع وصفه بالكمال اللامتناهي

ونجد الفيلسوف المادي دولباخ يسخر تماما من العقيدة ويرى انها نسيج من المتناقضات . فكرة الله هي فعل يضر فيه العديد من افراد النوع البشري اذ كيف يمكن القول بان الله يحب النظام في حين انه لا يستطيع ان يمنعه بزمانه ؟ . وكيف يمكن القول بانه عادل في حين ان الكثير من الابرياء يعانون من مظالم لا تنقطع ؟ ان الوجود الحقيقي هو للمادة التي تتفاعل وتتطور دون غاية او شعور .

واذا كان سبينوزا يقرر بانه لا مجال للاعتقاد في حرية الانسان ، فان ذلك يعتبر نتيجة للمذهب الفلسفي الذي يجعل السلوك البشري نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية فالانسان عند سبينوزا يعاني من خدعة تتلخص في انه يتصور لنفسه حرية فاعلة .

واذا افترضنا ان حجرا مقذوفا في الفضاء يحس بحركته رغم انه يجهل القوة التي دفعته ، فان هذا الاحساس يدفعه الى اعتبار نفسه الفاعل والمحرك . ونحن في جميع افعالنا لسنا سوى هذا الحجر . فقد يخيل الينا اننا نحن المسئولون عن اعمالنا ، وهذا صحيح الى حد ما ولكن هل نحن الذين صنعنا انفسنا على ما هي عليه من طبيعة ؟

ان الانسان في سلوكه انما يخضع لمؤثرات غريزية انما يخضع لظروف البيئة

الاصلية ، ويرى الفيلسوف ان هذا العقل لا دليل عليه ومن ثم نحن اقناع فيه ، فالقول في الالام التي يتعرض لها الحيوان ، هل يعاقب الحيوان من اجل خطيئة ادم ؟ ولكن ما شان الحيوان بهذه الخطيئة؟ اليعرفي هذا ظلم صارخ ؟ وهل يمكن ان نسلم بان الحيوان لا يحس ولا يتالم كما زعم ديكارت حين اعتبر سلوك الحيوان مجرد ردود افعال ميكانيكية؟

ومن ناحية اخرى نان الفيلسوف يسكال في القرن السابع عشر يرى ان الاعتقاد في خطيئة اصلية يسبب اوهاما للعقل البشري ،وذلك انه ليجدر ان ابعد ما يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة اقترفها احد اسلافه منذ الاف السنين ، ذلك انه من الغريب حقا ان نحكم على طفل بالالم من اجل خطيئة لم يرتكبها بل لم يعرف عنها شيئا الامن كتب التاريخ ، وهكذا يجدر ان نعلل وجود الشر بالخطيئة الاصلية لا يمكن ان يخضع لمنطق العقل لانه من الشرور السمية التي يتعارض مع حرية الانسان كشرط لكل عمل اخلاقي ،

ويتضح من هذا العرض ان فلاسفة العصر الكلاسيكي قد ساهموا في هدم بعض الحجج الدينية التي استندت اليها الاخلاق الدينية ، وقد وصل الامر عند بعضهم الى حد اعلان بطلان تلك الحجج باسم العقل ، ويمكننا بهذا الصدد ان نتامل موقف اسبينوزا من فكرة العناية الالهية ،

ان اله اسبينوزا لا صلة له باله العقيدة المسيحية الا من حيث اشتراكهما في الاسم فقط (اسم الجلالة) ، ذلك ان ما يصدر عن الطبيعة الالهية من خير انما يصدر بالضرورة باعتباره خاصية تتصل بطبيعته كما ان طبيعة المثلث تحتم على

الطبيعية والاجتماعية • يرى سبينوزا انه لامجال للاعتقاد فى خلود الروح ، ومع ذلك فانه يسلم بخلود الجانب الروحى فى الانسانية ، ويقصد العلم والعقل ، وهو جانب غير شخصى او فردى •

اما دولباخ فانه راى فى الاعتقاد بخلود الروح ضررا يصيب الانسانية ، ذلك ان هذه الاخيرة قد اهملت فى اصلاح احوالها الدنيوية امام فى الاعداد لحياة اخروية تخلو من كل عيب او قصور •

وفى القرن الثامن عشر كان فولتير يؤمن بوجود الله ولا يعتقد بخلود الروح ففى نص ساخر له نجد محاورة بين احد المجانين واحد الاصحاء يمكن ان تشير تساؤلا ناقدا عن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد • ويقول النص فى حديث موجه الى المجنون :

" اعلم يا صديقى انه على الرغم من انك فقدت الحس المشترك ، فان روحك تظل شفافة وظاهرة وخالدة مثل ارواحنا ، ولا تختلف عنها الا فى حيز الاقامة • فالنوافذ عندك مغلقة ، والهواء لايجدد ، وروحك مهددة بالاختناق • "

اما المجنون ، فانه يعلم ان الامر على عكس ذلك تماما بما لديه من رؤية ثاقبة تنبثق من اعماقه فيقول :

" انتم يا اصدقائى تفكرون فى الامر على طريقتكم • اما انا فعندى نوافذ مفتوحة مثل نوافذكم ، خصوصا وانى ارى نفس الاشياء التى تروونها واسمع نفس

الكلمات . ومن الضرورى اذن ان تكون روحى قد اساءت استخدام الحواس او ان تكون من نوع ردىء . وباختصار ، فاما ان تكون روحى مجنونة بذاتها واما ان لا يكون لها وجود على الاطلاق " .

ونلاحظ ان جانب الخلود الذى تهتم له الاخلاق انما هو خلود الذكرى . واذا كانت الذاكرة ترتبط بحياة البدن وتضعف عند الشيخوخة وتختفى فى بعض حالات المرض ، فهل يمكن الاعتقاد بانها تبقى بعد انحلال البدن ؟ وهل يمكن للفرد الذى يثاب او يعاقب فى الحياة الاخرة ان يتذكر اعماله الدنيوية التى استوجبت ثوابه او عقابه ؟

لقد رات فلسفات عصر العقل ان هذه (الذكرى) غير ممكنة لان التذكر يتوقف على سلامة البنية الطبيعية ، ومن الممكن لاى صدمة ان تتسبب فى زوال الذاكرة فما بالك بالموت الذى يسبب انحلالا تاما للاعضاء ؟

لا شك ان القائلين بذلك قد غفلوا عن ان الله قادر على كل شىء ، ويمكنه ان يجمع ما تفرق او اندثر من بنية الجسد الميت وانه يعيد اليه الذكرى .

واذا انتقلنا الى مسالة الضمير الاخلاقى ، فاننا نلاحظ انه يستند فى الفلسفة المسيحية الى مبدا لاهوتى يقرر ان صوت الضمير الذى نسمعه فى داخلنا انما هو صوت الله .

وفى القرن الثامن عشر تبين للرحالة ان ما يعتبره الغربيون خيرا او شرا ،

ليس كذلك عند البائعة الأمريكية ، وفي هذا تساؤل "لديدرو"
إذا كانت الله يوحي إلى الناس ما هو خير لهم فلماذا تشرع هذه طريقة
الضحية ، فلماذا يوحي إلى بعض الناس أن نوعا من السلوك أمر واجب ؟ ...
وإلى آخرين بأن هذه الأمور المباحة . وإلى سواهم بأنها معصية وإثم ؟
ولماذا كانت تعدد الزوجات مباحة في بعض المجتمعات ومثيراً للاشمئزاز في مجتمعات
أخرى ؟ ولماذا لا تقبل المرأة الزنجية هذه الحرية ؟ .....

إن هذه التساؤلات إنما تستهدف إخضاع المبادئ الأخلاقية للعقل
وتعتبر بمثابة أي مثل زميع . وقد أشار الفيلسوف كانط إلى هذا المثل
وحاول أن يتحقق عندما قال تلك المبادئ هي أنها مسلمات الحياة
الأخلاقية نحس كما سيتضح في درس قادم .

بسم الله الرحمن الرحيم

كانط وأسس الواجب الاخلاقي

حياة عما نوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)

ولد عما نوئيل كانط يوم الحيت الثاني والعشرين من شهر ابريل ، سنه أربع وعشرين وسبعمائة وألف ، بمدينة كونيجيرج عاصمة دوقية بروسيا الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا ، قال عما نوئيل عن جده انه اسكتلندي ، هاجر جده من هاجر من اسكتلندا الى بلاد البلقان والسويد في أواخر القرن السابع عشر لكن يشك المؤرخين لحياة كانط في صحة هذا القول ، ويؤكدون أن عما نوئيل من أصل ألماني .

وقد نشأ كانط في جو مسيحي مشبع بروح النزعة (التقوية) ـ التي كانت سائدة في بروسيا وهي : نزعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية تتمسك بالعقيدة اللوثرية الاساسية ، وترى أن محل الدين الارادة لا العقل ، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة ، ومن ثم تقول أن الايمان الحق هو الذي تؤيده الاعمال ، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى وحب لله ، وتعتبر اللاهوت تفسيرا مصطنعا أقحم عليها اقحاما .

وقد كانت والدة عما نوئيل التي قامت على تربيته منذ صباه متمسكة بهذه النزعة الدينية المحافظة .

ظهر نبوغه مبكرا فألحقته أسرته بالمدرسة الاولية التابعة لمستشفى (القديس جورج) حوالي سنه ١٧٣٠م حيث تعلم فيها مبادئ القراءة والكتابة والحساب وبعض أصول الديانة المسيحية ، ونظرا لحرص والدته على تزويد ابنها بالثقافة الدينية فقد الحقته في العام الثامن من عمره بـ " كلية الملك فريدريك " التي ادارها شولتز

وهو أحد رجال النزعة التقوية وواعظ لكنيسة المدينة القديمة بكونيجسبرج ، وقد تتلمذ كانط على يده ، وكان هدف هذا المعهد تنشئة أبناء المدينة على المبادئ "التقوية" ومكث فيه كانط تسع سنوات من سنة ١٧٣٢ الى ١٧٤٠م .

وفي هذا المعهد درس اللغة اللاتينية وثقافتها ، فأتقن كتابتها وأعجب بكتابها وشعرائها ، وظل حتى آخر أيامه يتغنى بأقوالهم وينشد اشعارهم وحين تقدمت به السن أدلى برأى سلبي حول الغرائز التربوية التي كانت تستخدم في المعهد ولا سيما الاكراه الديني الذي مارسه عليه مربوه . فقد كان كل يوم من أيام الدراسة يبدأ باجتماع مطول للعبادة المشتركة ، وكل حصة من حصص الدرس والتعليم كانت تستهل بصلاة وتختتم بصلاة أيضا ، فضلا عن ساعتين للعبادة اسبوعيا ، ودروس الدين ، وكانت ادارة المدرسة تستدعي التلاميذ الى المدرسة كرها خلال أوقات الدوام للتفاني في الامور الدينية والتعليمية .

وقبل ان يتم كانط دراسته توفيت والدته سنة ١٧٣٧ م وهو في الثالثة عشرة من عمره ، وحزن عليها حزنا شديدا .

وفي خريف عام ١٧٤٠ م التحق بجامعة كونجسبرج التي كانت معروفة باسم كلية (الملك ألبرت) قبل ان يبلغ السابعة عشرة من عمره ، وسعى شولتز لتحقيق أمنية والدته ، فيما يملك ابنها سبيل رجل الدين ، الا أنه من المشكوك فيه ان تكون النوايا الجدية قد خالجت كانط الشاب بشأن دراسة اللاهوت وممارسة المهنة فيما بعد ، لان التربية التقوية التي خالطها الاكراه قد نفرت على ميوله نحو دراسة اللاهوت .

وأطلع كانت في هذه الجامعة وللمرة الاولى على كافة فروع المعرفة وحقول العلم التي بقيت موضوعة الابواب امامه في المعهد ، ومنها الفلسفة والرياضيات والعلم الطبيعي .

وتعلق قلب الفتى كانت بدروس الاستاذ (مارتن كنوتزن) ، وأعجب بشخصيته وكان كنوتزن يدرس الفلسفة والرياضيات ، وقد لقن كانط فلسفة ليبنتز ووجهه ايضا الى دراسة (نيوتن) وسمح له باستخدام مكتبته .

وبخلاف ذلك فقد استمع كانط بصورة منتظمة الى محاضرات اللاهوتية التي ألقاها مشجعه الاول شولتز ، دون ان يترك هذه المحاضرات اثرا جذريا في اختيار الاتجاه الذي سار فيه دراساته . وقد أظهر كانط خلال هذه الفترة براعة خاصة في الدراسات اللاتينية .

تقدم كانط عام ١٧٤٦ م وقد بلغ في ذلك الوقت الثانية والعشرين من عمره ببحث جامعي صغير تحت عنوان (آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية) ويظهر فيه تأثره بنظرية نيوتن في الجاذبية كما تتجلى رغبته في التوفيق بين الديكارتيين والليبنتزيين .

وفي نفس العام ١٧٤٦ م توفي والد كانط ، فلم يلبث ان وجد نفسه مضطرا الى التكسب عن طريق احتراف مهنة التدريس ، وأمضى تسع سنوات من ١٧٤٧ م الى ١٧٥٥ م معلما خاصا لدى ثلاث عائلات ارستقراطية مختلفة في بروسيا الشرقية .

وعلى الرغم مما ذهب اليه كانط الى انه لم يكن مدرسا بارعا ، الا انه استطاع ان يحبب تلاميذه بأنفسهم واستطاع ان يغرس في نفوسهم الشعور العميق بالحرية والتقدير العظيم للقيم الانسانية ، وليس من قبيل المصادفة ان يكون تلاميذه الاوائل من ابناء الطبقة الارستقراطية هم أول من بادروا بالثناء الحر في مقاطعات بروسيا الشرقية .

وفي سنة ١٧٥٥ تخلى عن عمله في التدريس الخاص ، وتقدم ١٢ يونيو من العام نفسه لنيل درجة الدكتوراه ، فنالها على أطروحته (في النار) وكان البحث في اللغة اللاتينية وهي رسالة في فلسفة الطبيعة وتقدم أطروحته اللاتينية الثانية

بعنوان (المبادئ الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ ونوقشت علانية فى ٢٧ أيلول ودافع عنها كانط ، واصبح معيدا للفلسفة فى جامعة كونيجسبرج . غير انه كان قد صدر مرسوم ملكى عام ١٧٤٩م ينص على عدم جواز ترشيح طالب لمنصب معيد فى التعليم الجامعى ، دون ان يكون هذا الطالب ناقش ثلاث أطروحات مطبوعة . وأستوفى كانط هذا الشرط بأن تقدم بأطروحة لاتينية ثالثة فى ابريل عام ١٧٥٥ م وعنوانها (فى المونادات ولوجيا الفيزيائية) والموناد ولوجيا اسم اطلقه أردمان على الرسالة التى ألفها (ليبنتز) لاوجين موناد :

١ ـ لفظ يونانى الاصل ويدل على الوحدة واطلقه افلاطون على (المثال) واستعمله بعض المفكرين المسيحيين للدلالة على الجواهر الروحية التى يتكون فيها الكون .

٢ ـ أطلقه ليبنتز على كل واحد من الجواهر البسيطة التى يتكون منها العالم ، وهى جواهر روحية كلها ادراك ونزوع تتحرك بنفسها ، وكل تغيراتها بنفسها .

شغل كانط وظيفة محاضر خارجى بالجامعة ، وكانت الطريقة المتبعة آنذاك ان يدفع الطلبة أجر المعيد الذى يتردد ون على دروسه .

وكانت محاضراته تبدأ يوميا من الساعة السابعة الى التاسعة او العاشرة ، ومجموع الساعات التى كان يلقيها فى الاسبوع غالبا تبلغ العشرين ساعة . وكانت محاضراته متنوعة : فمن محاضرات فى المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات الى محاضرات فى القانون الطبيعى ، وعلم الاخلاق ، واللاهوت الطبيعى ... الخ غيرها فى علم الانسان والجغرافيا والطبيعة . وكانت قاعة محاضراته تغص دائما بجموع الطلاب ، فقد كان محاضرا من الطراز الاول يأسر قلوب طلبته وعقولهم بعلمه الغزير ، وهم بالمقابل يبادلونه الحب الشديد والاحترام الفائق ، واستقطب محاضرات كانط بجانب الطلاب كثيرا من المتعلمين والمثقفين فى كونيجسبرج ، وكانوا

يأخذون نصوصا منسوخة من محاضراته ، وكان من بين هؤلاء الوزير البروسي في ذلك الحين (فون سدلتز) وكان يعتبر نفسه واحدا من تلامذته ، وكان يطلب دائما نسخا من محاضراته .

ورغم نجاحه العظيم في التدريس ، فقد بقي خمس عشرة سنة معيدا رغم كل المحاولات ليكون أستاذا ! فتقدم للحصول على منصب الاستاذ المساعد للرياضيات والفلسفة الذي شعر بوفاة كنوتزن عام (١٧٥١ م) الا انه لم ينجح في محاولته وفي سنة (١٧٥٨ م) شغر منصب الاستاذ المساعد للمنطق والميتافيزيقا وأراد شولتزان يتولى كانط هذا المنصب فأستدعاه الى غرفته وجابهه بالسؤال التالي : " هل تخاف الله حقا في قلبك " ؟ بغية التأكد من كون الشاب لم يقف بعيدا جدا عن حقل اللاهوت ، ووعده بمساعدته على الحصول على هذا الكرسي ، الا ان (بوك) ظفر بهذا المنصب ، وكان قد شغل منصب المعيد قبل كانط بزمن طويل .

وفي يوليو ١٧٦٤ م أصبح كرسي أستاذية فن الشعر والادب شاغرا وتوجب ان يشغل ، وعرض على كانط هذا المنصب الا أنه رفض هذا العرض رغم اغراء البعض له من ذوي الشأن بايصاله الى هذا المنصب ، ومن الاسباب التي حملته على الرفض انه كان يطلب من صاحب هذا الكرسي مهمة القيام بتنظيم قصائد المناسبات ، وقد طلب ممن تولى هذا المنصب في النهاية ان يضع مقطوعة (كارمن) لبراج الاحتفال بـ (عيد الميلاد) ، وان يؤلف مقطوعتين ، الاولى بمناسبة احتفال تتويج الملك والثانية بمناسبة عيد ميلاد الملك .

وبعد مضي عام (١٧٦٥ م) عين كانط بجانب عمله بالجامعة الامين المساعد في مكتبة القصر الملكي ، وكان يتولى بصفة خاصة الاشراف على مجموعات التاريخ الطبيعي ، مما دفعه الى دراسة علم المعادن ، وهذه أول وظيفة رسمية ثابتة يشغلها ويتقاضى منها دخلا سنويا ثابتا وان كان ضئيلا .

وعرضت عليه أستاذية الفلسفة فى جامعة (أرلانغن) عام ١٧٦٩ م . وتلا هذا العرض عرض اخر من جامعة بيننا . وكان على وشك الذهاب الى أرلانغن . ولكن فى اللحظة الاخيرة طرأ فى كونجسبرج وضع يلائم رغباته ويوافق تطلعاته ففى سنة (١٧٧٠ م) خلا كرسى الرياضيات . فعين فيه الدكتور (بوك) الذى حصل على أستاذية المنطق والميتافيزيقا قبل كانط . وتولى كانط كرسى المنطق والميتافيزيقا بدلا منه . وذلك فى ٣١ مارس ١٧٧٠ م .

وتمشيا مع انظمة جامعة كونجسبرج وقوانينها التزم كانط ان يدشن أستاذيته بأطروحه لاتينية . وحب مناقشتها والدفاع عنها بشكل علنى ورسمى . وكان عنوان الاطروحة (فى صورة ومبادئ العالمين الحسى والمعقول) بين فى هذه الاطروحة دعائم نظريته فى المعرفة والتى تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان كل الاختلاف .

ولما تحقق لكانط طموحه الاكاديمى . رأى ان العمل فى مكتبة القصر يشكل عبئا ثقيلا على نشاطه . وهدرا لوقته . فاستقال من عمله فى المكتبة سنة ١٧٧٢ م . وفى سنة ١٧٨٠ م اصبح عضوا فى مجلس الشيوخ الاكاديمى للجامعة .

وفى الفصل الدراسى الصيفى سنة ١٧٨٦ م تولى كانط للمرة الاولى منصب مدير الجامعة . وأنيط به خلال مدة مديريته للجامعة مهمة اعلام مبايعة الجامعة للملك والتكلم باسمها امام الملك المتوج حديثا (فريدريك فلهلم الثانى) . وقلده وزير الحكومة الذى رافق الملك . وساما تقديريا خاصا وكانت مدة المدير عامين . فتولى هذا المنصب لفترة ثانية فى سنة ١٧٨٨ م ولما جاء دوره ليكون مديرا للمرة الثالثة فى سنة ١٧٩٦ م رفض توليها وكتب الى المدير يقول : " ان ضعفى بسبب شيخوختى يضطرنى الى ان اعلن عجزى عن القيام بهذه المهمة " اما منصب عادة كلية الاداب فقد تولاها كلما أتى الدور عليه . فكانت جملة توليه العادة خمس مرات .

ولم يطرأ أى تغيير على نشاطه عندما كان استاذا جامعيا ، والسبب يعود الى انه احتفظ بالعادات الاكاديمية التى درج عليها ، وبتقسيم ساعات عمله فى اليوم دون ان يدخل عليها أى تبديل ، ولم يقتصر هذا التنظيم الصارم على نظامه الجامعى ، بل ان حياته كلها قد جرت على ايقاع يومى دقيق .

كان يستيقظ فى الخامسة صباحا - شتاء وصيفا - وكان على خادمه (لامبى) أن يوقظه ، وألا يتركه حتى يقوم من فراشه ، وفور نهوضه من نومه يلبس معطفه ، ويلى رأسه طاقية النوم ، ويذهب الى مكتبه ، وهناك يشرب فنجانين من الشاى الخفيف ، وقلما تناول واحدا من الطباق ، وكان يتجنب شرب القهوة والبيرة لانهما مضرتان .

ويستمر فى تحضير محاضراته حتى السابعة ، ويلقيها من السابعة الى الثامنة او من الثامنة حتى العاشرة صباحا ، ويقبل على محاضراته بشغف واجتهاد ، حتى انه لم يترك درسا ساعة تذهب سدى .

وبعد انتهاء محاضراته يقصد مكتبه للمطالعة والتأليف حتى الساعة الواحدة بعد الظهر ، ومن ثم يشير لمبى بلابس الخروج ، ويذهب الى الجماعة التى دعته او ينتظر من دعاهم من اصدقائه ، لتناول طعام الغداء معهم ويتجاذب معهم اطراف الحديث ، وغالبا ما يدور الحديث حول الاحداث السياسية او الاقتصادية او العلمية ، ويتجنب الحديث عن المشكلات الفلسفية الصعبة ، وابان الثورة الفرنسية كانت الشئون السياسية هى التى تستأثر على اهتمامه .

وكان يقوم بنزهة على الاقدام بعد الغداء ، وتستغرق هذه النزهة عادة ساعة فاذا خرج بمعطفه الرمادى ، أخذ يتجه ناحية الطريق الصغير الذى تكتنفه أشجار الزيزفون ، والتى لاتزال تسمى : (نزهة الفيلسوف) .

وجرى تناقل الاخبار عنه بأن العديد من مواطني كونجسبرج كانوا يضبطون ساعاتهم وفقا لخروجه ، ويتبعه خادمه لامبي حاملا مظلته تحت ابطه اذا اكفهرت السماء وتلبدت السحب بالغيوم ، اذا لم يكن يحوقه عن نزهته برد ولا مطر ، ولم يتخلف عنها الا مرة واحدة علمها بانه اشتغل عنها بقراءة كتاب (اميل) (لجان جاك روسو) ، فلم يتركه حتى انتهى من قراءته ، وغير مسار نزهته مرة باتجاه العاصمة لسماع انباء الثورة الفرنسية .

اما فترة مابعد النزهة ، فقد درج كانط على تخصيصها للمطالعة ولاسيما مطالعة الكتب الصادرة حديثا ، ومن ثم يذهب الى فراشه في تمام الساعة العاشرة هذا مادعا الشاعر (هينى) وهو شاعر المانى الى القول : " لا أظن ان ساعة أندراثية كونجسبرج الكبيرة كانت تؤدى عملها بصورة اكثر انتظاما ودقة من مواطنها انط .

وكان الفيلسوف يبالغ في وقاية نفسه من المرض ـ لانه كان معتل الصحة ـ ومن بين مبادئه الوقائية ألا يتنفس الانسان الا من أنفه ، وبخاصة اذا كان خارج منزله ، ولذلك كان لايسمح لاحد ان يكلمه وهو في نزهته لان الكلام سيدعوه الى التنفس من الفم ، وكان يقول : " ان الصمت خير من المرض بالبرد " .

وكان يفكر في كل شيء تفكيرا طويلا قبل الاقدام عليه ، حتى فوت عليه تفكيره الطويل الزواج وعاش أعزبا حتى مات ، وقد فكر في الزواج مرتين ، في المرة الاولى اطال التفكير الى ان تقدم للسيدة التي كان يريد الزواج بها خطيب اخر ، وفي المرة الثانية اطال التفكير حتى انتقلت من أراد خطبتها من كونجسبرج مع اسرتها قبل ان يصل الفيلسوف الى رأى في الزواج منها .

واعتزل كانط تدريسه الاكاديمي بصورة تدريجية من جراء تقدمه في السن واقتصر في عام ١٧٩٥ م على القاء القليل من المحاضرات العامة ، وماليث ان تخلى

كليا عن التدريس عام ١٧٩٧ م ، وأقام الطلاب احتفالا بمناسبة اعتزاله التدريس فاجتمع منهم موكب كبير ، مصحوبا بفرقة موسيقية ، وسار حتى منزله ، وعلى الرغم من اعتزاله هذا فقد ظل يمارس نشاطه الفكرى فى التأليف والتدوين .

ففى عام ١٨٠١ م قدم كانط طلب اعفائه من مجلس الجامعة ، وبعد استقالته واعتزاله ، أخذ يشعر بوطأة الشيخوخة ، وفى شتاء ١٨٠٣ م راح يشعر بآلام فى المعدة ، وقلت شهيته للطعام ، وزادت آلام معدته فى الصيف وفى نهايته (سنة ١٨٠٣ م) ضعف نور عينه اليمنى بعد ان كان قد فقد اليسرى منذ عدة سنوات . ووقع فريسة لهواجس ادت به الى حالة من الهزال الشديد ، ولم تتحسن الاشهر الاخيرة من حياته سوى موت بطىء أدت به الى ضعف فى الذاكرة والسمع معا ومن ثم قادته الى الموت حيث فارق الحياة فى الثامن عشر من فبراير ١٨٠٤ م .

مؤلفات كانط

مع ماعرف عن كانط بغزارة تأليفه ، الا ان كتابين من كتبه لاقا صدى وشهرة أكثر من اى كتاب آخر من مؤلفاته ، وهما نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى وسنورد الان كتبه وبحوثه فى تسلسل زمنى حسب توقيت ظهورها :

١ ـ فى عام ١٧٤٧ م تقدم ببحث جامعى صغير تحت عنوان (آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية) ويظهر فى هذا البحث تأثره بنظرية نيوتن فى الجاذبية ، وحاول فيه ان يوفق بين الديكارتيين واللينبنتريين .

٢ ـ فى عام ١٧٥٤ م بحث فى السؤال الذى وضعته الاكاديمية الملكية فى برلين والسؤال هو : هل الارض تعرضت لبعض التغيرات فى دوراتها حول محورها ؟ هل تهرم الارض ؟

٣ ـ فى عام ١٧٥٥ م نشر بحثا لعنوان (التاريخ الطبيعى للسماء ونظريتها) حاول فى هذا البحث تفسير النظام الفلكى على اساس القوانين الميكانيكية وبحسب مبادىء نيوتن .

٤ ـ فى عام ١٧٥٥ م أطروحة (قمد النار) وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة .

٥ ـ فى عام ١٧٥٥ م أطروحة بعنوان (المبادىء الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل الفلك الغائية على وجود الله بدون تحفظ .

٦ ـ فى عام ١٧٥٦ م (تاريخ ووصف لزلزال سنة ١٧٥٦ فى لشبونه) .

٧ ــ فى عام ١٧٥٦ م (مواصلة التأملات فى اهتزازات الارض المدركه منذ بعض الوقت) • مقدمه الى الجمهور خلال صحائف الفكر • سنه ١٧٥٦ م

٨ ــ فى عام ١٧٥٦ م (فى المولساد ولوجيا الفيزيائية) •

٩ ــ فى عام ١٧٥٦ م (ملاحظات جديده حول تفسير نظرية الرياح) •

١٠ ــ فى عام ١٧٥٧ م (برنامج محاضرات الجغرافيه الطبيعية ويشمل دراسة للموضوع التالى : هل السبب فى كون الرياح الغربية التى تهب على مناطق رطبه • هو أنها تعبر بحرا كبيرا •

١١ ــ فى عام ١٧٥٨ م (تصور جديد للحركه والسكون والنتائج المترتبه عليه فى الأسس الأوليه لعلم الطبيعة) •

١٢ ــ فى عام ١٧٥٨ م (تأملات فى النزعه الى التفاؤل) فيه يعرض كانط رأيه فى كتاب بعنوان : " ليس العالم أحسن مافى الامكان " •

١٣ ــ فى عام ١٧٦٠ م (خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريد رسن فسونك) فى رسالة الى أمه •

١٤ ــ فى عام ١٧٦٢ م (بيان مافى أشكال القياس الأربعة من تحلل زائف) •

١٥ ــ فى عام ١٧٦٣ م (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبه فى الفلسفة) • يحاول الدهنه على أن رابطة العليه هى رابطة ذات طابع خاص يخرج عن نطاق المنطق وبدأ الهوية •

١٦ ــ فى عام ١٧٦٣ م (دراسة فى بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعى والاخلاق) عنى فيه بالفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا • ويصل فى النتيجة الى أن الميتافيزيقا لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخرى •

١٧ ـ في عام ١٧٦٣ م (البرهان الممكن الوحيد على وجود الله) يهاجم فيه الدليل الديكارتي لوجود الله ، وصورة لينبتز لنفس الدليل ، ودليل العناية الالهية ، ويرى ان الدليل الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي تخضع لها العالم الطبيعي .

١٨ ـ في عام ١٧٦٤ م (مقال في امراض الرأس) .

١٩ ـ في عام ١٧٦٤ م (ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال) يظهر ان كانط في هذا الكتاب تأثر بالمفكرين الانجليز وروسو .

٢٠ ـ في عام ١٧٦٤ م (مقالة في البنية في العلوم الميتافيزيقية) .

٢١ ـ في عام ١٧٦٦ م (أحلام رجل الرؤية والكشف ، مفسرة في ضوء احلام الميتافيزيقا) حاول فيه ان يسخر باصحاب تلك المذاهب الروحية الغامضة التي كانت تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات عرجاء ، وساق على سبيل المثال مذهب سويدنبرج .

٢٢ ـ في عام ١٧٦٨ م (الاساس الاول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان) يميل فيه الى نظرية نيوتن في المكان المطلق .

٢٣ ـ في عام ١٧٧٠ م (في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول) بين في هذه الرسالة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان كل الاختلاف .

٢٤ ـ في عام ١٧٧٥ م (في الفوارق بين السلالات البشرية) .

٢٥ ـ في عام ١٧٨١ م (نقد العقل الخالص أو النظري) وهو أضخم كتب كانط وهو صعب الفهم عسير الهضم ، قضى كانط احدى عشر سنة في اعداده ، وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في عالم الفلسفة ، حاول فيه ان ينفذ الى عمق اعماق الفكر البشري ، لكي يكشف طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها .

٢٦ ـ في عام ١٧٨٣ م (مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما) وهـذا الكتاب بمثابة اختصار لكتاب (نقد العقل النظرى) ، كما أنه عرض فـي هذا الكتاب كثيرا من الآراء بلغة سهلة وفي أسلوب واضح .

٢٧ ـ في عام ١٧٨٤ م (فكرة التاريخ الشامل من وجهة نظر عالمية) .

٢٨ ـ في عام ١٧٨٤ م (اجابة حول سؤال ما معنى التنوير ؟)

٢٩ ـ في عام ١٧٨٥ م عرض وتلخيص لكتاب هردر : (خطوات حول فلسفة تاريخ الانسانية) .

٣٠ ـ في عام ١٧٨٥ م (البراكين في القمر)

٣١ ـ في عام ١٧٨٥ م (تعريف مفهوم السلالة البشرية) .

٣٢ ـ في عام ١٧٨٥ م (تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق) يعرض فيها نظريته في الاخلاق وهذا الكتاب بمثابة مقدمة لكتابه الثاني في الاخلاق نقد العقل العملي .

٣٣ ـ في عام ١٧٨٦ م (المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة) .

٣٤ ـ في عام ١٧٨٦ م (افتراضات ظنية حول بداية تاريخ الانسانية) .

٣٥ ـ في عام ١٧٨٦ م (ما هو معنى التوجيه في نطاق التفكير) .

٣٦ ـ في عام ١٧٨٨ م (حول طب فلسفي للجسم) .

٣٧ ـ في عام ١٧٨٨ م (نقد العقل العملي) وهو كتاب في الاخلاق حاول فيه ان يؤسس الاخلاق من حيث هي علم ينبثق من الفطرة الانسانية وهـذا الكتاب يتمم لكتاب (تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق) .

٣٨ ـ في عام ١٧٩٠ م (نقد ملكة الحكم) حاول في هذا الكتاب ان يوفق بين العقلين النظرى والعملي او بين عالم الطبيعة وعالم الحرية او بين الحق وبين الخير عن طريق الالتجاء الى قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية ، الا

وهي ملكـــة الحكـم .

٣٩ ـ في عام ١٧٩٠ م (حاول اكتشاف مغـالطة ان كل نقد جديد للعقـــل ينبغي بالضرورة ان يتم بواسطة نقد اقدم) رسالة كتبها ضد ابرهود الـذي ظن ان ليبنتز قد شق نفس الطريق الذي ادعى كانط انه اول من شقه .

٤٠ ـ في عام ١٧٩٠ م (حول التصوف ووسائل تناوله) .

٤١ ـ في عام ١٧٩١ م (حول فشل كل محاولة فلسفية في مضمار علم الربوبيـة) .

٤٢ ـ في عام ١٧٩٢ م (ما هي الخطوات الفعلية التي حققتها الميتافزيقا فـــي تقدمها منذ عهد ليبنتز وفولـــف ؟) .

٤٣ ـ في عام ١٧٩٢ م (في الشر الاصلي) الفصل الاول من كتاب الدين فـــي حدود العقل الخالص .

٤٤ ـ في عام ١٧٩٣ م (الدين في حدود العقل الخالص) في هذا الكتـــاب يؤكد ان الدين جيب الا يرتبط بالعواطف بل بالعقل ، ومن الخطـــأ ان نعتقد ان الدين هو الضابط للاخلاق ، والاخلاق ليست بحاجة الى الديـن من اجل قيامها ، بل لابد من اعتبارها مستقلة بذاتها وليس هناك الا دين حقيقي واحد . وما نراه في الممارسات الواقعية هو اشكال متعددة مـــن العقائد الدينية والادنى الى الصواب ان نقول : هذا الرجل ينتمي الـــى العقيدة الدينية اليهودية او الاسلامية او المسيحية ، بدلا من ان نقـــول انه ينتمي الى هذا الدين او ذاك .
وكانط في هذا الكتاب يؤول العقائد الدينية تأويلا رمزيا .

٤٥ ـ في عام ١٧٩٣ م (حول القول المشهور " هذا حسن نظريات ، ولكنـــه لا يساوى شيئا عمليا) .

٤٦ ـ في عام ١٧٩٤ م (حول الفلسفة بصفة عامة) .
٤٧ ـ في عام ١٧٩٤ م (عن تأثير القمر على الجو) .
٤٨ ـ في عام ١٧٩٤ م (نهاية العالم) .
٤٩ ـ في عام ١٧٩٥ م (نحو السلام الدائم) تحدث في هذا الكتاب عن قيام
٥٠ ـ في عام ١٧٩٦ م (عن نغمة ارتفعت حديثا في الفلسفة) .
٥١ ـ في عام ١٧٩٦ م (تسوية نزاع رياضي قائم على جذورهم) .
٥٢ ـ في عام ١٧٩٦ م (اعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم
في الفلسفة) .
٥٣ ـ في عام ١٧٩٧ م (الاسس الاولية الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة) .
٥٤ ـ في عام ١٧٩٧ م (في الحق المزعوم للكذب لدوافع من حب الانسانية)
٥٥ ـ في عام ١٧٩٨ م (حول صناعة الكتاب) .
٥٦ ـ في عام ١٧٩٨ م (التنازع بين الكليات الجامعية) .
٥٧ ـ في عام ١٧٩٨ م (علم الانسان من الناحية العملية) .
٥٨ ـ في عام ١٨٠٠ م (محاضرات كانط في المنطق) .
٥٩ ـ في عام ١٨٠٢ م (محاضرات كانط في الجغرافيا والطبيعة) .
٦٠ ـ في عام ١٨٠٣ م (محاضرات كانط في التربية) .

الحالة السياسية في عصر كانط

شهدت أوربا في القرن الثامن عشر الميلادي ، حالة عدم استقرار من الناحية السياسية ، كانت نتيجة حروب طاحنه لا في أوربا فحسب ، بل امتدت بين الدول الأوربية الى مستعمراتها المنتشرة في العالم ، وجرت على أوربا نتيجة ذلك الويلات والدمار .

واشتركت روسيا في اكثر المعارك التي دارت رحاها فوق الاراضي الاوربية فقد دخلت الحرب مع فرنسا ضد الامبراطورية النمساوية ، ولما أدركت النمسا أنها أوشكت على الانهيار ، امام وطأة الجيش الفرنسي والروس ، تنازلت عن سيليز بروسيا وبذلك أمنت جانبها .

وفي عام ١٧٤٣ م دارت الحرب بين " خلف ورزمز " وكان يضم النمسا وملكة سردينيا وبريطانيا ، وبين " خلف فونتينيلو " الذي كان يضم فرنسا وأسبانيا ودخلت بروسيا المعركة بعد ازدياد قوة النمسا وانتصارها في عدة معارك ، وتراجع فرنسا ، فخشيت على نفسها ان هزمت فرنسا ، وبعد فترة قصيرة من اشتراك روسيا تصالحت الدول المتحاربة ، وأدركت النمسا أن عدوها الرئيسي هو بروسيا .

وفي مايو ١٧٥٦ م عقدت النمسا اتفاقية بينها وبين فرنسا ، وبين ثم أنضمت اليهما روسيا وشكل حلف دفاعي باسم " حلف فرساي " وقد ارادت بروسيا أن تضرب هذا الحلف قبل أن يشتد ساعده ، فهاجمت النمسا ، دخلت فرنسا روسيا ، وسن ثم السويد ، الحرب ضد روسيا ، واجتاحت جيوش الحلف الاراضي البروسية ، وكانت مدينة كونجبرج (مسقط رأس كانط) من المدن التي اجتاحها الجيش الروسي وبعد احتلاله (بطرس) الثالث ابن أنا ابنة بطرس الأول وشارل فريدريك ذوي هلشتين بعد اعتلائه العرش في روسيا عقد الصلح مع فريدريك الاكبر وسحب جيوشة من بروسيا وما كان من الدول الاخرى الا أن احتذت حذوها .

وكان لاحداث الثورة الفرنسية ، التي بدأت بالهجوم على الباستيل يوم ١٤ يوليو ١٧٩٨ م صدى واسع في جميع أوربا ، وخاصة في أوساط المتعلمين ، كما كانوا يعتقدون به من الغاء امتيازات الاشراف ، ورجال الدين ، وتحرير الفلاحين ، ونشرها بالحرية والمساواة بين الناس ، وطالبوا بتحديد سلطة الملك عن طريق الدستور .

وغضب ملك بروسيا على ملكة كيفية ملوك أوربا ، فعقدت بروسيا مع النمسا في عام ١٧٩١ م اتفاقا يقضي التعاون في حياة الاسرة المالكة الفرنسية ، ودخلت بروسيا الحرب ، وتمكنت جيوش بروسيا والنمسا من الحان الهزيمة بالفرنسيين ، ثم ما لبثت أن انهزم جيش بروسيا عند فالمي ، كما أنتصرت قوات الثوار الفرنسية على الجيش النمساوي في بلجيكا ، وهكذا أخفق تحالف بروسيا والنمسا واضطرت بروسيا عام ١٧٩٥ م الى عقد صلح مع فرنسا ، فلقد شغلت بروسيا عن فرنسا بما هو أهم بالنسبة لها ، فقد تقاسمت بولندا مع روسيا عام ١٧٩٣ م وتعتبر هذه الحروب بداية لازمات وحروب ، هزت كيان المجتمع الاوربي .

هذا ، ومن ناحية أخرى ، فقد ساد في القرن الثامن عشر (نزعة التنوير) لاسيما بروسيا وحدها بل في اكثر البلاد الاوربية ، وتتلخص قيادتها فيما يلي :-

١) الايمان بان العقل هو جوهر الانسان ، وأنه المعيار في تمييز الخطأ من الصواب .
٢) الايمان بالتقدم المستمر للانسانية ، بفضل انتشار العلم .
٣) ناضلت نزعة التنوير ضد سيطرت السلطات الدينية ، وطالبت بتحرير النفوس من سيطرت رجال الدين ومن العقائد غير المعقولة عند العقل ، ودعت الى ما عرف باسم (الدين الطبيعي) أي الموافق للطبيعة والعقل ، وكان كانط من أكبر انصارها ومن أعظم رجالها ومثليها .

ولم يكن كانط فيلسوفا انعزاليا ، لا يتجاوب من أحداث العالم الدائرة من حوله بل كان مولعا بمناقشة المسائل السياسية ، مهتما بمستقبل أوربا السياسي ، ففي عهد فريدريك الاكبر كانت بروسيا تتمتع بالكثير من الحرية الفكرية ، فقد كان يحب العلماء

والمفكرين ويقربهم اليه ، ويستمد عونهم الى بلاطه ، كما كان يراسلهم ، ولم نلاحظ في هذه الفترة أي نشاط سياسي لكانط وكان معجبا بفريدريك الاكبر ، وأهدى اليه كتابيه هما (التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها) و (في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول) ولم يذكر في كتبه من بين حكام عصره غير فريدريك الاكبر ولما توفي فريدريك الاكبر في ١٧٨٦/٨/١٧ م اعتلى العرش ابن أخيه فردريك غليوم الثاني ، السفدي وقع تحت تأثير فولنر .

وقد عين فولنر مستشارا خاصا للملك ، ورئيسا لمصلحة الشئون ، وفي الوقت نفسه مستشارا في شؤون مجلس الوزراء ، وأصبح من ثم وزيرا للعدل خلفا لفون زولستر وكان أول قرار أصدره تنظيم الأمور الدينية في الدولة البروسية ، وكما توقع الكثيرون فقد قام بحملة واسعة ضد التنوير ، وصدر مرسوم رقابة جديدة للدولة البروسية في ١٩ ديسمبر ١٧٨٨ م ، الا أن تطبيق الرقابة ظل قليلا ، فعين هرمس وهلمر من أجل تشديد الرقابة وبذلك دخلت المجلات والمنشورات الوقتية والموسوعات وما شابه ذلك تحت رقابة الدولة ، فكانت نتيجة ذلك أن توقفت الكتب والمجلات العلمية والفلسفية وهجرت هذه البلاد الى بلاد أخرى .

وعندما أراد كانط نشر مقالة عنوانها (صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الانسان) رفضت لجنة الرقابة نشرها ، ولم تعط أي مبرر عن سبب رفضها لهذا المقال ، فرفع كانط التماسا الى الملك ، وبين له النتائج الضارة لهذه الرقابة المتشددة ، ولكن الطلب قدم أبان الثورة الفرنسية ، فما كان من الوزارة الا أن رفضت اقتراحه ، وزادت في تشديدها على المؤلفات .

وأضاف كانط لهذا المقال ثلاثة فصول ، ونشر الكل في كتاب سماه (الدين في حدود العقل) بعد عرضه على كلية اللاهوت في جامعة كونجسبرج ، وأقنعت الكلية على نشره ولا في الكتاب نجاحا كبيرا ومن ثم أعيد طبعة .

وأرسل وزير المعارف خطاب لوم رسمي الى كانط باسم الملك ، كما أصدر أوامر بالحد من حريته في الكتابه والتعليم ، لان كتابه الذي صدر يحط من بعض الحقائق الاساسية المتعلقة بالمسيحية ، والكتاب المقدس واذا لم يمتنع كانط عن ذلك فستتخذ الحكومة اجراءات لارضية ، كما صدرت أوامر الى أساتذه جامعة كونجسبرج بعدم تدريس الفلسفة الكانطية .

رد كانط على الخطاب الذي وجه اليه بأنه لم يناقض بوصفة معلما للشباب أبدا ما جاء في التوراه والعهد الجديد ، وأنه يعتقد أن المسيحية تتفق مع المبادئ الاخلاقية الخاصة التي عليها العقل وتعهد كانط بأن لا يخرض في مسائل دينيه مستقبلا سواء في محاضراته أم في كتاباته ، وظل ملتزما جانب الصمت في المسائل الدينية الى أن ادركت الملك فريدريك الثاني المنون في ١٠ من نوفمبر سنه ١٧٨٦ م باعتلاء فريدريك الثالث العرش خلفا له فرأى كانط أنه في حل من هذا العهد خاصة وأن — فريدريك الثالث أراد أن يسير على نهج فريدريك الاكبر ، فحل لجان الفحص والرقابة بعد توليه زمام الامور بشهر .

وبدى كانط اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها التي نادت بها ولم يخف هذا الشعور بل كان يبوح به في اكثر مجالسه حتى أنه كان يسرع متلهفا لملاقاه عربه البريد المحمله بالجرائد ليطلع على أخبار الثورة الفرنسية .

بيد أن هذا الاعجاب والحماس للثورة الفرنسية خفت ، بسبب ما انتهت اليه الثورة من ارهاب وارافة دماء وجرائم بشعه وتجاوزات لكل ما يقضية العقل والعدل ومبادئ الانسانية ، حتى قيل فيها الثورة التي أكلت أبناءها ، حيث قضت على ابنائها ، ومع بقاء تمسكه بمبادئ الثورة ، الا أنه توصل الى أن الاصلاح لا بد أن يقوم به الحاكم ، لا الشعب فيقول : « ان التغيير في النظام الفاسد للدولة هو تغيير يمكن أحيانا أن يكون ضروريا — لا يمكن أن يحدثه الا الحاكم نفسه عن طريق الاصلاح ، الا الشعب بواسطة ثورة ، واذا حدثت هذه الثورة ، فانها لا يمكن أن تتناول غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية .

وكان يؤيد أمريكا الشمالية للتخلص من الاستعباد الانجليزى ، وقال فى هذا الصدد : " ان استعباد انجلترا لامريكا يمثل رجعة فى التاريخ الحالى لانجلترا فيما يتعلق بتفكيرها العالمى . انهم يريدون من الامريكيين أن يكونوا رعايا لرعايا وينتقلوا للسير الى الكتاف غيرهم " .

وقد كره كانط الحرب أكثر من أى شىء آخر ، وقد وضع كتابا فى السلام الدائم بين فيه أن لدى الناس نزعات وصفات فردية هى التى أدت الى تطور الجنس البشرى وبقائه ، وبها تكونت المجتمعات السياسية الا بالتقاء الأذى المتبادل ، ولقد حسن لذلك بل أن تفعل ما فعلة الافراد من قبل ، ويخرجوا من الحالة الوحشية ويتعاقدوا لحفظ السلام ، بانشاء النظام دولى يقوم على الديمقراطية ، والغاء الرق والعبودية والاستغلال ، وأن يتعهد هذا النظام الدولى بنشر السلام فى العالم ، وأن الحكام لا يجدون ما ينفقونه على تعليم الشعب ، لان موارد البلاد تذهب كلها استعدادا للحرب القادمة ، وهيهات أن يتمدن العالم الا اذا أزيلت هذه الجيوش القائمة .

ويرى أن النزعة الى الحروب التى سادت أوربا انما ترجع فى معظمها الى توسع أوربا فى امريكا وافريقيا وآسيا ، فهى حروب على الغنائم وكل يسعى لاخذ حصة الاسد ، مثلهم فى ذلك مثل اللصوص حينما يتقاسمون الغنائم ، وانه ليراودنا حقا أن نرى هذه الدول التى تدعى التجديد ما تفعلة حينما تكتشف أرضا جديدة فى أحدى غاراتها ، اذ أن مجرد زيارة لتلك الشعوب تعتبر فى نظرهم غزوا يبرر لهم استعبادها ، فحينما اكتشفوا امريكا عاملها كأنها خلو من السكان ، وأعتبروا سكانها الاصليين من سقط المتاع ، وقد وقع هذا من أمم فى الوقت الذى كانت تدعى فيه ورعها ، وتقواها وتمسكها بالدين ، فهى تسعى الشعوب المهضومة من كؤوس الظلم أترعا ، ثم تدعى أنها من صفوة عباد الله وخيرة خلقه .

ونرى مما تقدم أن كانط قد أدلى برأية فى مسائل السياسة نتيجة الظروف

السياسية الصعبة التي مرت بها أوربا ، وبذلك ظهرت له مواقف جديدة ، كما رأينا تمهد كان لا يخوض في المسائل الدينية بعد أن تلقى تهديدا من الملك ورأينا اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها وتلهفه لسماع أخبارها ، ولكن كانت له نظرة أخرى في أسلوب تغيير نظام المجتمعات ، حيث يكون ذلك من الحاكم لا من طريق ثورة من الشعب ، وان حدث الاخير فلا يتفاءل غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية كما ظهر رأيه واضحا في الاستعمار والاحتلال .

تأثر كانط بالحركة الرومانتيكية
التي تزعمها جان جاك روسو

سنرى كيف أن عظمة العقل في أوربا في القرن الثامن عشر قد أدت إلى الالحاد فيها ، وظهر في هذه الآونة رد فعل أوربي عرف باسم الاتجاه الرومانتيكي نادى به جان جاك روسو ، ووقف وحده في فرنسا يحارب الالحاد .

وسنرى كيف أن كانط قد تحمس لهذا الاتجاه وأيده ، وتبين ذلك من كتاباته ، ولم يتردد في الاعتراف بذلك ، وكرس نفسه لتخليد مهمة العقل وامكانياته .

تأثر كانط بالحركة الرومانتيكية :

بعد أن انهار صرح العلم القديم ، وتبين ضعف الفكر الكنسي في القرون السادس عشر ، كان ظهور الشك نتيجة حتمية لهذا الواقع فقد فقد الفكر الغربي بذلك الارضية التي يقف عليها وينطلق منها ، وأصبح المفكر لا يعرف موقعه ، ولا يدري أين وجهته وخاصة في العصر الباروكي ، والباروكي كلمة من أصل برتغالي تشير الى ما هو غريب أو غير منتظم ، وهي تصف على وجه الخصوص حال التفكير الفني في القرن السابع عشر وهو الذي اتصف بدقة الزخرفة وغرابتها احيانا .

والعصر الباروكي عصر ما بعد عصر النهضة ، ومفهوم آخر عصر مابعد حركة الاصلاح الديني والذي يبدأ قرابة عام ١٥٧٠ م ويمتد حتى عام ١٦٥٠ م ويشتمل هذا العصر على ظاهرات فكرية وأدبية وفنية بالغة التعقيد .

وكان مونتني من أوائل من أخذ بالشكية في ميدان الفلسفة ، ونرى في فلسفته نزعة موغلة في التشاؤم ، مع افتتانه بذكر كل ما هو شاذ وغريب ووحشي ، ولم ينته الشك بانتهاء مونتني ، بل انتقل هذا الشك الى فلاسفة ، ومفكري الغرب الذين

أثرا بعده ، كما اختلف منهج الشك لدى كل فيلسوف عن الآخر .

فقد بكارت — الذى عرف بالشك المنهجى — حاول أن يثبت أول ما يثبت وجوده ، وبمقالته فى هذا مشهورة " أنا أفكر اذن أنا موجود " ومن هذا اليقين فى وجوده ، انتقل الى اثبات وجود الله ، ثم الى اثبات وجود العالم .

ومن جهة أخرى ، أخذ الدين ينحسر ظله عن النفوس ، بعد انتصار العلم وتوطيد المذهب العقلانى ، وأولت أوربا العقل الثقة العمياء ، وأصبح العلم والمنطق رائدها فى حل جميع ما يواجه الانسان من مصاعب للتدرج به نحو الكمال ، وتحمس عن هذه الثقة الزائدة ظهور الفكر العلمانى والالحاد ، الذى أدى فيما بعد الى النزعة المادية فى فرنسا وانجلترا على السواء ، حتى ان الالحاد انتشر فى المانيا تحت كنف ملك بروسيا نفسه ، وقد غالى الفرنسيون فى تمجيد العقل فى عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الى حد أنهم اتخذوا امرأة حسناء من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم (الهة العقل) ، وأخذت العقيدة النصرانية فى فرنسا يتقوض بنيانها وتنهار رأسها الى حد أوصلهم الى الزعم بأنهم أنزلوا الله من ملكوته — تعالى الله عن ذلك — فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون عن عرشها ، وطغى الالحاد فى فرنسا حتى اصبح عادة سائدة فى صالونات باريس وأنديتها ، الى درجة شملت رجال الكنيسة أنفسهم .

لم يدم طغيان العقل ، وأخذ الشك فى أهلية القاضى الذى حكم على الايمان بالزوال ، فقد انتهى جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤ م) الى انكار الآراء الفطرية بأكد أن العقل عند الطفل الوليد ليس سوى صفحة بيضاء خالية من أى شىء وبواسطة الاحساسات تتكون المعرفة ، وبادامت المعرفة تتكون عن طريق الحواس ، فهى مستمدة من المادة دون غيرها . ونادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى الى تأييد المذهب المادى .

وجاء بعد جون لوك جورج باركلى (١٦٨٤ — ١٧٥٢ م) — باركلى فيلسوف

ايرلندى ، ورجل دين ، على محاضرات فى اللاهوت والصبرية واليونانية بجامعة دبلين ، بنى فلسفته على فلسفه لوك ، ثم جاوزه ، فأنكر المادة ، أشهر مؤلفاته (رسالة فى مبادىء المعرفة البشرية) و (محاورات) ، وأنكر باركلى وجود المادة ولم يكن يدرى باركلى ، وهو القسيس ، أن هذا السهم الذى سدده الى صدر الالحاد سيرتد الى نحره فيقضى عليه ، فسلم بمقدمات لوك التى تقول :

أن معلوماتنا جميعا مشتقة عما يجىء عن طريق الحواس ، ونحن لا ندرى عن الاشياء الخارجية الا ما يصل الينا عن طريق الحواس ، فتوصل الى أنه لا وجود للمادة كجوهر فى العقل فمعرفتنا عن الشىء تكون مجرد احساسنا بذلك الشىء ، والآراء مستمدة من هذه الحواس ، فالبرتقاله يصل الينا لونها عن طريق البصر ، ورائحتها عن طريق الشم ، وملمسها عن طريق اللمس ، وطعمها عن طريق الذوق ، فلو تناولها انسان حرم من جميع هذه الحواس فانه لن يحس بها مهما أتيت له بالادلة والبراهين ، فالمادة هى حالة عقلية ، ولم يتردد باركلى فى انكار المادة انكارا تاما ، ولم يعترف الا بحقيقة واحدة نعرفها مباشرة هى العقل .

ولكن باركلى لم يعمل حساب دافيد هيوم (١٧١١ ــ ١٧٧٦م) دافيد هيوم فيلسوف ومؤرخ اسكتلندى ، مذهبه نتيجة منطقية لفلسفة لوك وباركلى ، يرى أن كل شىء بما فى ذلك الانسان سلسلة حالات متتابعة ، وليس لشىء ذاتيه قائمه ، كما أنكر السببية ، فيرى أن اقتران السبب بالمسبب ليس محتوم الحدوث منطقيا ، ويصرف مذهبه بالشك ، مؤلفه الرئيسى (رسالة فى الطبيعة البشرية) ــ قد هز العالم النصرانى وسارع الى العقل بمعوله فألقاه فى هوه العدم ، يقول هيوم : اننا نعرف المادة عن طريق الاحساسات فقط ، وعندما نبحث عن انفسنا باعتبارها ذاتا مستقلة ، فلن نجد سوى سلسلة من الذكريات والافكار التى تتلو بعضها بعضا هى العقل ، وليس هناك نفس منظورة وراء عملية الفكر ، وليس ثمه عقل ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية ولم يكتف هيوم بهذه النتيجة بل تعداها حتى وصل به الأمر الى انكار قانون السببية

وزعم " أن علاقة العلة بالمعلول هي علاقة وهمية لا أساس لها ألا أننا نرى حدوث ظاهرة ، يعقبه حدوث ظاهرة أخرى ، فنظن الثانية مسببه عن الاولى ، مع أنه ليس بين الظاهرتين رابطة عقلية (ضرورية) توجب أن تكون الظاهرة الاولى علة للثانية ، ولكن (فيما يزعم هيوم) نحن تعودنا أن نرى الحادثتين متتابعتين باطراد فحسبنا أن بين الحادثتين علاقة سببية ، فزعمنا أن الاولى علة للثانية " .

وهكذا ، دمر هيوم قانون السببية وهو أساس المعرفة العقلية ، وأنكر الدين عن طريق تدمير النفس وتبديدها ، فوجدت الفلسفة نفسها وسط أنقاض فرضتها بغروره .

قرأ كانط كتابات هيوم فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم ، كما هاله أن يستسلما للشك ، وأن يعلنا افلاسهما .

وفي هذه الآونة العصيبة من تاريخ اوربا الحديث ظهرت حركة ضد الاتجاه العقلاني وعرفت بالحركة الرومانتيكية ، التي كانت تنادي بالاعتماد على الحس الباطني الشعور — بدل العقل في قضايا الايمان وكانت تنادي بالعودة الى حياة الغابة ولقد تزعم هذه الحركة — جان جاك روسو الذي وقف وحده في فرنسا يحارب الالحاد الذي جاء به عصر التنوير .

من هو جاك روسو ؟ وما هي أفكاره ؟

كاتب فرنسي مشهور ولد سنه ١٧١٢ م بجنيف من أسرة فرنسية بروتستانتية المذهب ، وكان أبوه صانع ساعات ، وربى تربية خاملة ، فكان ضعيف البنية ، آثر الحياة الهادية ، فكان ذلك مرعاه اعتنت به (مدام دي فارين) وعندما عاد الى جنيف ارتد الى البروتستانتية لسترد حقوق المواطن .

درس الفوسفاتي في لوزان وله رسالة فيها ، وفي عام ١٧٤٩ م أعدت أكاديمية ديجون في فرنسا جائزة لمن يكتب أحسن مقال حول موضوع " هل أدى تقدم العلوم

والفنون الى افساد الاخلاق أم الى اصلاحها " . فكتب رسالة بليغة نالت الجائزة الأولى ، لأن اساتذة اكاديمية ديجون وجدوا في اجابة روسو ما يرضيهم ، اذ كان بحثه يعاند المبادئ النصرانية القديمة . وبين في رسالته هذه أن الانسان خير بطبعه ، وأن الثقافة أقرب الى الشر منها الى الخير ، وحيثما تنشأ الفلسفة تفسد الأخلاق ، ويستشهد بزوال دول مثل الصين وأثينا وميزوطه وبمصر ، لانها تماصت في الرذيلة حالما سادت فيها العلوم والفنون ، بينما الشعوب الاخرى التي ابتعدت عن هذه المسارب الباطلة كانت فاضلة ، وسعدت بفضائلها مثل الفرس الاقدمين والاسبرطيين والجرمان ، ودعا الى التخلي عن العقل والعمل على رياضة القلب والحسه ، فالتعليم لا يجعل من الانسان فاضلا ، ولكنه يجعل منه حاذقا وبارعا في الغش .

هرب روسو الى انجلترا بسبب غضب الحكومة عليه وأصبح تحت حماية هيوم ، ثم فسد ما بينهما فعاد الى فرنسا ومات سنه ١٧٧٣ م .

وقد نشر في عام ١٧٥٤ م بحثا عن (عدم المساواة بين الناس) يتسم بالسراة يتصور فيه انسانا يعيش كما تفترض حالة الطبيعة ، وهو سعيد معافى لا يعرف الشقاء ولا التوتر ، حاجاته قليلة ، يدافع عن مصلحته الشخصية ، ويتعاطف مع الآخرين ويتمتع بحس اجتماعي ، ويرجع سبب خروج الانسان في هذه الحالة الى ظروف اضطرته للتعاون من غيره كالبرد والجدب والجدب والجوع ، وكان هذا التعاون موقتا لتوفير القوت ولكن الفيضانات والزلازل أجبرتهم على الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترعت اللغة وتغير السلوك ، وبرز الحسد ، ولكن لم تبلغ هذه الحالة مرحلة المدنية بسبب خلوها من القوانين ، وبعد اكتشاف الحديد واستعماله والعمل في الزراعة ظهرت المدنية وتم تقسيم العمل والتعاون ومع مرور الزمن ازداد التعاون وتفاهم الحضام ، واتفق الاغنياء فسنوا القوانين لحماية أملاكهم وتوطيد السلام ، ووضع لهذه القوانين الفقير ليدفعوا الشر عن أنفسهم وبذلك ولت الحرية الطبيعية بلا رجعة ، ومن ثم توطد التفاوت

الطبعى ، وأصبح الانسان الطيب بالطبع شريرا بالاجتماع .

أما كتابه العقد الاجتماعى الصادر عام ١٧٦٢ م ، فقد أعطى لروسو هـــذا العيب الزائع فى مختلف أرجاء العالم ، وان كانت فكرة هذا الكتاب قد سبقـــة اليها آخرون ، وما أحدثه من صدى كان بسبب ضرورة فى الوقت الذى كانت فيـــه التيارات السياسية تدفع الشعب الفرنسى للمطالبه بحقوقه ، فهو يرسم فى هذا الكتـاب حكومة تستند الى عقد اجتماعى مشروع ، يدل هذا العقد الاجتماعى الحالى الـذى أنشأته حفنه من الأثرياء ، لحماية مصالحهم الذاتية ، واستعباد الفقراء ، ويـــرى ان الصعب العودة الى حالة الطبيعة والاجتماع أصبح امرا ضروريا فهو يدعو الى اتحـاد يحمى بقوة المجتمع شخصى كل عضو وحقوقه ، كما يدعو الى ديمقراطية يرتكـز التـــى المساواه ، بقية تأمين الحريات العامة ، والسلطات تكون بيد الجماعة ، والاراده الشعبية هى اراده عامة ، فلا تشرع القوانين الا برضـى الجماعة كلها ، وعلى المواطنيـــن الخضوع للاراده المشتركة التى تعبر عن الصالح المشترك ، كما أنه لا يحتفظ للفرد بـأى حقوق طبيعية ، ولابد للدولة من دين لأنه ما من دولة قامت الا وكان أساسها الديـن ويجب أن ينفى أو يعدم كل من لا يؤمن به ، وذهب البعض نتيجة لهذه الافكـــار الى القول بأن روسو كان وراء أصول الاشتراكية الحديثة والفاشية المعاصرة .

أما كتابه (أميـــل) فقد قرأه كانط وانصرف اليه بكل اهتمامه ، حتى انـــه لخى رحلته المعتادة تحت اشجار الزيزفون ، ليفرغ من الكتاب ، ويرى الناس أن كتـاب " أميل " هو البحث الاساسى فى التربية الحديثة وفى هذا الكتاب يهتم بالطفـــل ويحدد مراحل نموه ، ويرى أن التربية الحالية تستند الى مبادىء مغلوطة ، ويؤكـــد أن صحة التربية تقوم بترك الولد على طبيعته دون أن تغطيها موثرات الحضارة الفاسده فالتربية تنبع من داخل النفس ولا تاتى من قراءة الكتب ، وهدف التربية الاسمى هو أن يتعلم كيف يعيـــش .

" وهكذا احسل روسو حملته على العقل ، ومجد الشعور (الوجدان) ورفـــع

من شأنه حتى تبدلت (البدع) " الموضة " في صالونات باريس ، وأصبحت سيدات باريس يباهين برقة شعورهن ورقة احساسهم بعد أن كان الفخر كل الفخر بالعقل والتفكير ونتج عن ذلك أن تحولت وجهة الادب الى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الديني في النفوس واشتد الحماس له .

ونهاية القول أن جان جاك روسو كان فيلسوفا تأمليا ، وفلسفته السياسية تستند الى التصورات والآمال أكثر من أن تكون قائمة على اساس البحث والتحليل والمقارنة ومن هنا فان جانب الخيال في العقد الاجتماعي واضح ، كما أنه عاد الى الايمان بالله بواسطة الوجدان ما دام العقل يتجه الى الالحاد .

ولقد كانت لمسات فلسفة روسو واضحة في كتابات كانط فعلى سبيل المثال " بين لنا كتاب " ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل) الذي ظهر سنة ١٧٦٤ أن كانط متأثر بالانجليز وروسو ، ويحاول أن يجاوزهم فقد ميز بين الفضائل المتبناه المحدود ، بشعور بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ سام . وهذا المبدأ يعرفه بالشعور الكلي بما للطبيعة الانسانية من جمال وكرامة .

ولم يتردد كانط في الاعتراف بأنه تحرر عن طريق روسو من غطرسة العقل فقال " أنا نفس باحث بحتدم الميل ، أشعر بعطش كلي الى المعرفة وأتحرق شوقا الى احراز التقدم في حضارها ، أو الى تحقيق الرضا والارتياح من وراء كل تقدم يتم احرازه لقد حسبت في وقت من الاوقات بأن هذا كله من شأنه الاضفاء الى كرامة الانسانية وكنت أحتقر الرعاع الذين لا يعرفون شيئا وروسو هو الذي أعادني الى جادة الصواب ، ان هذه الميزة المبهورة آخذة في الزوال " .

لقد كان لما قرأه كانط من كتابات روسو أثر هام في حياته يضاف الى ما قرأه من آراء بركلي وهيوم ، فحاول على حد تعبيره انقاذ الدين من تطاول العقل ، وانقاذ العلم من الشك وهذه هي المهمة التي كرس كانط نفسه لها .

قصور كانط على المذاهب العقلية
وظهور الاتجاه النقدى عنده

ظل كانط يدور فى فلك المفكرين الآخرين ، الى أن استطاع أن يتخلص من التبعية لفلسفة معينه فأنشأ مدرسة جديدة فى علم الفلسفة ، وكانت لتلك المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر العربى .

ولمعرفة مسار وتطور فكر كانط لابد من الاطلاع على ماتركه من كتب وبحوث ونستطيع تبعا لذلك أن نقسم حياة كانط الفكريه الى مرحلتين هامتين :-

أولهما : مرحلة ما قبل النقد .
ثانيهما : مرحلة الفلسفة النقدية .

أولا : كتابته فى مرحلة ماقبل النقد :

كانت النزعة العقلية التى تحلى بها كانط نتيجة طبيعية للاجواء التى عاشها فى الجامعة ، فقد كانت فلسفة مؤلف ولينبتز هى الفلسفة السائدة حينئذ وقد تتلمذ على يد مارتن كنوتزن ، وهو أحد أتباع فولف .

وظهر كتابه الاول عام ١٧٤٦ م - عندما غادر الجامعة ومدينة كونجسبرج - حاملا العنوان التالى : (آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحيه) وهو أقدم مؤلفاته حاول فيه أن يوفق بين طرفين من أعلام الفكر الغربى الحديث وهما ديكارت ولينتز ولكن كانط لم يوفق فى بحثه هذا وظهر بمظهر اكتساب الشهور الذى تجرأ على الخوض فى مسالك كبار المفكرين ، ومع ذلك فقد تم التزام بجانب الاستقلاليه .

وبعد تسع سنوات نشر كتابه التالى (التاريخ الطبيعى للسماء ونظريتها) والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية سواء فى المنهج أو فى الغاية حاول

أن يفسر النظام الكونى أو المجموعة الشمسية ، وخلق العالم عن طريق القوانين الآلية ، وعلى أسس عقلية .

فافترض مسبقا وجود الفراغ أو (السديم) الكونى اللانهائى ، هذا الفراغ الذى وصفه كانط بـ (هاوية الأزل) وأشبعه مليئا بالمادة المكونة من ذرات فى كثافة متشابهة ، لكنه يخلو من النظام ، ولكن فى هذه المادة وفى هذا الفراغ توجد قوتان فاعلتان ، قوة الجذب وقوة التنافر ، قوة الجذب تجعل الذرات الاقل كثافة تتقارب وتتحد مع الذرات الاكثر كثافة يتكون نواة أكثر صلابة ، ومع تمام يزداد حجم هذه الذرات تتباعد مفسردة عن دائرة نفوذ النواه فتنشأ عن ذلك حركة دائرية حول النواه ، ويزداد انضمام ذرات اليها ، تكبر الى أن تتشكل كتله هائلة الحجم ، بفعل الاحتكاك الحرارى تتحول الى كره نارية يخرج لهيبها الفراغ السديمى .

وهذه المادة لاتعرف الهدوء ، فهى تجذب اليها فريدا من الذرات ، وضد الطرف الخارجى لعمل قوة التنافر على تفكيك أقسام منها ويقذف بها خارجا وتبعد هذه الكتله عن الشمس بحركة دورانية .

وعند الفرنسى (لابلاس) وهو ملكى وياضى فرنسى ، أستاذ الرياضة بالمدرسة الحربية فى باريس ، بحث فى تغير حركات القمر وخاصة فى تأثير الاختلاف المركزى لمسار الارض والاختلافات فى حركات المشترى وزحل ، وحركة أقمار المشترى ونظرية المد .... له نظرية السديم ومعادلات لابلاس فى تحليل المسائل الطبيعية ، كما قام بتحسين نظرية الاحتمالات ـ عند الى ادخال تعديلات على هذه النظرية فى بعض النقط ، ومن ثم دخلت هذه النظرية فى نشأة الكون فى تاريخ العلوم الطبيعية على صورة نظرية " كانط ـ لابلاس " على تفسير نشأة الكون ، بل حاول أن يثبت وجود كائن مطلق ، عن طريق وجود الترابط بين عناصر الكون ، ووجود النظام .

وفي عام ١٧٥٥ م قدم كانط أطروحته بعنوان (المبادئ الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يظهر في هذا الكتاب انتماؤه الى مدرسة ليبنتز وولف والاتجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج أو في الغاية ويقسم العلة الى نوعين : علة المعرفة ، وعلة الوجود الفعلي ، ويفترض كانط كما فعل قبله ليبنتز وولف ، أن الاحكام كلها تحليلية ، أي أن المحمول فيها متضمن في الموضوع .

ووفقا لمبدأ العلية يصل كانط الى وجود الله لأن الموجود الممكن لابد من سبب يحدده ، كما أن التصاعد في سلسلة العلل الى العلة الاولى ، لايجاز بحدد ، لأي تصاعد آخر .

هذا ، وقد طرأت على كانط فترة جمود فكري يلفت سبع سنوات ، فلم يصدر من عام ١٧٥٥ الى ١٧٦٢ م أي تأليف ذي أهمية ، باستثناء المقال الذي كتبه في عام ١٧٥٩ م بعنوان (تأملات في النزعة الى التفاؤل —) وهو ما ان طبع حتى عمد الى سحبه من مكتبات البيع .

وفي هذه السنوات قبل حماس كانط لتجربة ليبنتز وولف تجربة مطلقة ، وحاول أن يقرأهما قراءة تحليلية ناقدة ، خاصة وأنه أحس أن معرفته بليبنتز الذي درس فكره في الجامعة ناقصة .

وأخرج كانط بين عامي ١٧٦٢ م و ١٧٦٣ م أربع مقالات ظهر فيها الميل الى النزعة التجريبية ، الا أن كتبه لاتزال في هذه المرحلة حافلة بعناصر عقلية النزعة ، والسبب يعود الى أن كانط اطلع على كتاب جون لوك (مقاله في العقل البشري) وتأثر به في شيئين أساسيين " الاول : تصور لوك للنقد ، أي أن — الوظيفة الرئيسية للفلسفة بحيض آراء السابقين ، وتطهير الارض الموروثة قبل محاولة اقامة بناء جديد ، .... الثاني : ضرورة البداية بالخبرة الحسية

لاقامة أى بناء معرفى أو ميتافيزيقى .

يدخل كانط بهذه المقالات حلبة الميتافيزيقا ، ولكنه لم يدخلها على غرار الكثير من أن يمنوا صرحا بل دخله كما يقول لكى يتفحص الارضية ويقوم بتطهيرها .

ففى المقال الاول : (بيان مافى اشكال القياس الاربعة من تحذلق زائف يهاجم فيه المنطق الذى يبيح لنفسه حق استخلاص المعرفة من المفاهيم والاحكام والاستنتاجات وحدها ، كما أنه يغضب بسبب ولع العلماء المفرط بالتفاصيل فى حقل الميتافيزيقا ، ويعزو سبب انتكاسة الميتافيزيقا وانحدارها الى ابتعاد الفكر عن الواقع محملا على أجنحة المنطق المجرد ، وأرتفع بها الى سماء التأمل ، وأن المعرفة يجب أن تكون مطابقة للواقع الحقيقى .

أما الكتاب الثانى (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبة فى الفلسفة) فيحاول فيه أن يبين أن بالمنطق وحده لاتحصل المعرفة ، فمثلا الجسم اما أن ثابت أو متحرك ، والمنطق لايعرف حالة ثالثة ، الا أن الواقع يعرف هذه الحالة فقد تكون هذى النقطة ثابته بالنسبة لنقطة أخرى ومتحركة بالنسبة لنقطة ثالثة فالصفة السالبة فى عالم المنطق يجب طردها لانها قد تتحول فى عالم الواقع الى شئ موجب .

وقد اتبع كانط هذا البحث ببحث آخر أكثر أهمية بعنوان (دراسة فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والاخلاق) بين فيها ببيان العارف الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا ، وبين أن منهج الرياضيات تركيبى ، أما الميتافيزيقا فمنهجها تحليلى ، ومهمة الميتافيزيقا هى حل تشابك المعرفة ، صحيح أن التصور هنا معطى لكنه متشابك وغير محدد تحديدا كافيا ، ولابد من الفصل بين أجزائه ومقارنتها ، ويصل كانط فى النهاية الى استحالة قيام ميتافيزيقا أولية لاتستند الى تجربة .

والمقالة الأخيرة التي ظهرت عام ١٧٦٢ م هي أيضا مكرسة للموضوع الأهم في الفلسفة التأملية موضوع ماهية الله وتحمل العنوان التالي : " البرهان الوحيد الممكن للتدليل على وجود الله " هاجم كانط الدليل الديكارتي على وجود الله ، وصورة ليبنتز لنفس الدليل ودليل العناية الالهية ، فهو يهدم كل الادلة التي تثبت وجود الله ، ولا يبقى الا دليلا واحدا وهو ما يوجد في الكون من نظام دقيق محكم .

وبعد هذه الفترة بدأ كانط يميل الى التجربة أكثر ، وأخذت النزعة التجريبية تظهر في موقفاته بشكل واضح ، وهذه المرحلة تمتد من بعد ١٧٦٣ م الى ما قبل ١٧٧٠ م .

فأصبح يرى كانط أن (مبدأ العلية) تركيبي وبالتالي تجريبي ويقرر أن معرفة العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ، أما العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاة تجريبيا ، كما يؤكد أن التصورات البسيطة ، والتمثلات الأولية ، ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل ، وسائط الادراك الحسي كلها يجب أن تدركها بواسطة التجربة فالاحكام التحليلية هي الاحكام العقلية في حين أن الاحكام التركيبية هي التجريبية .

والكتاب الرئيسي في هذه المرحلة هو (احلام رجل الرؤية والكشف مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا) في هذا الكتاب رد واستهزاء بسويدنبرج — عما توهمه سويدنبرج (١٦٨٨ — ١٧٧٢ م) بدأ كعالم فجأة شعر ما لبث أن احاط نفسه بحالة من التكشف غير الطبيعي وادعى أنه يملك قدرة عرفية كشفية — وقد أستند سويدنبرج الى مفهوم الجوهر الروحي من أجل البرهنة على استقلال النفس عن البدن والخلود ، وبين كانط أن هذه التفسيرات تظل سهلة ما دمنا نعتمد على مفاهيم عقلية ناقصة ، وتصورات مبهمة غير محددة ، ويسخر من الذين يشتغلون بالميتافيزيقا ويحصرون جهودهم

لمعرفة العالم الآخـــر .

ويصل الى أن التجربة هي التي تفيد في الواقع ، لا البراهين العقلية القبليـــة والاحكام الصادقة تكون تجريبية ، أي تركيبية ، ولا يستثنى فيها الا الاحكـــام الرياضية ، لانه كان يعتقد أنها احكام تحليلية .

كما أنه عبر لاول مرة في هذا الكتاب عن دور الاخلاق ، وضرورة الاهتمام بهـــا وأصبحت مهمة الفلسفة تحديد واجبات الانسان الاخلاقية ، بجانب تزويد الانسان بجانب من المعلومات النظـرية .

ثانيـا : كتاباته في المرحلة النقـدية :

لم تأت هذه المرحلة فجـأة ، فقد تأثر كانـط في أول مراحل حياته الفكريـــة بالاتجاه العقلي وخاصة بـ ليبنتز ونيوتن .

وكان من بين أسبـاب ابتعاده عن هذا الاتجاه ، زلزال لشبونه عـــام ١٧٥٥ فقد كان هذا الزلزال ضربه قوية للاتجاه التفاءل عند العقلانيين ، حيث راح ضحيته الألوف ، ووقف العقل البشـري أمام هذه الكارثة عاجزا لايستطيع أن يتقبلهـا ولا أن يفهمها ، وكانت هذه هي بداية أفول الاتجـاه العقلي في نظر كانط .

وكانت بداية ظهور الاتجاه النقدي عند كانط عندما اطلع على كتاب لوك (مقـال في العقل البشـري) واطلع أيضـا على كتاب ليبنتز الذي ينقد فيه كتـاب لوك وعنوانه (مقالات جديدة في العقل البشري) الذي صدر في عام ١٧٦٥ م ، ولا يمكننا أن نغفل تأثير خصمة المعضل هيوم — زعيم الفلسفة التجريبيـــة الانجليزية ، اذا أردنا أن نفهم الفلسفة النقدية في اجمالها ، حتى ان كانط نفسه اعترف بهذا التأثير حيث قال " اعترف بصراحة أن تنبيه د يفيد هيوم أيقظني أولا من سباتي الدوجمي طبقي : اتجاه يذهب الى اثبات قيمة العقـــل وقدرته على معرفة وامكان الوصول الى اليقين ، واذا كان مذهب الشك يوجـــي

بالامتناع عن اثبات الحقائق أو نفيها ، فان الدوجي طبقية ترى أن العلم الانساني لايقف عند حد ، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين وقد سارت هذه النزعة في فلسفة العقليين بان القرنين السابع والثامن عشر ، وسار نحوها التجريبيون الذين أكدوا امكان المعرفة عن طريق التجربة ، ثم ضعفت على أثر النقد العنيف الذي وجهه كانط اليها واستعمل اللفظ بعد ه للدلالة على التسليم دون تمحيص وتقابل الدوجي طبقية مذهب الشك والمذهب النقدي يمثل كانط أن تبنية د فيد هيوم ايقظني أولا من سبات الدوجي طبقي من عند ه سنوات وجه نحوي في الفلسفة النظرية وجهة جديد ه تماما ، ولقد كنت أبعد ما أكون عن التسليم بنتائجه التي نجمت من أنه بكل بساطة لم يتمثل المسألة بكل جوانبها وسعتها وأكتفى بتناولها من جانب واحد فقط ، وهي بالطبع لن تثمر لنا شيئا الا اذا تناولنا في جملتها ، وعندما نبدأ بفكرة مبنية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع في بحثها ، فانا نستطيع أن نأمل بأننا سنسير بفضل التأمل المستمر شوطا أبعد من هذا الرجل النابه الذي تدين له بأول شعاع من النور " .

وفي الفترة التي أعقبت ١٧٦٥ م استكمل معرفته للخلافات القائمة بين ليبنتز وبين نيوتن وبينهما وبين لوك وهيوم من جهة أخرى ، غير أن كانط استفاد استفادة عظيمة من النقدين الاتجاهين العقلي والتجريبي في بيان نقاط الضعف في كل من الفلسفتين ، كما أنه ارسى الاصول العامة لموقفه الفلسفي ، فكان أن قدم ثمرة عملة في بحث كتب باللاتينية ، عام ١٧٧٠ م ليفتح حياته الجامعية كأستاذ للمنطق والميتافيزيقا وعنوانه (في صورة العالمين المحسوس والمعقول ومبادئهما) وكان هذا حدا واصلا بين طورين / طور الاعداد ، وطور الانتاج وبين رأيه في هذه الرسالة عن طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قبليتين ، فالمكان صورة الحواس الظاهرة والزمان صورة الحس الباطن ، والمكان هو قانون التتالي بين المحسوسات ، بينما الزمان قانون التوالي بينهما

كما أنه جعل للعالم المحسوس قوانين خاصة تختلف عن قوانين العالم المعقول ومن ثم فلا ينبغي لنا أن نطبق قوانين عالم المحسوس على العالم المعقول وقد بيّن كانط رأيه وموقفه من ليبنتز وبوتون ولوك هيوم في هذا الكتاب وبعد أن نشر كتابه أحس أن خطوط فلسفته ما زالت في طور التكوين ، وفيها فجوات كثيرة يلزمه ملؤها .

وظل يعمل احدى عشرة سنة حتى استطاع أن يخرج كتابه (نقد العقل النظري) وهو كتاب صعب الفهم عسير الهضم والسبب يعود لافتقاده السلاسة والرشاقة في الاسلوب هذا باعتراف كانط ، كما أن الموضوعات التي ناقشها كانت تستلزم دقة وصراحة والسبب الثالث يعود الى انه كان يستعمل مصطلحات تتضمن عدة معاني دون أن يشير الى أنه استعملها لهذا المعنى أو ذاك ، بقاء كانط احدى عشر سنة في اعداده ، كان سببا من أسباب ظهور الكتاب بهذه الصعوبة .

وبذلك نجد أن فكر كانط مر بمراحل مهمة ، بدأ بالفلسفة العقلية ، ثم تأثره بالفلسفة التجريبية وانتهاء بالفلسفة النظرية .

لقد كان عصر كانط مزيجا من المذاهب والاتجاهات الفكرية المتباينة وأن ما أريد لكانط من أن يكون رجلا من رجال الكنيسة لم يكتب له النجاح فقد شق طريقة نحو الاتجاه العقلاني وتأثر بفلسفة فولف وبوتون ، وكانت له مواقف وكتابات نقدية عديدة للظروف السياسية السائدة في وقته ، ويظهر ذلك بوضوح في كتابه نحو السلام الدائم .

ونتيجة لضعف الفكر الكنسي فقد ظهرت اتجاهات فلسفية مغايرة من شك وعقلانية واعتداد شديد بالعقل ، ونتيجة لهذا الاضطراب الفكري ، ظهر اتجاه فكري قوي تزعمه جان جاك روسو ، هو الاتجاه الرومانتيكي الذي يعتمد على الحس الباطني وقد رأينا كيف أن كانط تأثر به واتجه الى انقاذ العقل من الشك والدين من العقل .

« فلسفة الواجب عند كانط »

كانط هو أبرز فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث. وقد كانت نقطة الضعف في الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه هي أنها كانت تتساءل: ما الذي يستطيع الإنسان أن يفعله؟ فانتقدت من الإنسان قدراته أكثر مما يستطيع الإنسان. أما كانط فإنه كان يعرف قدرة الإنسان وعجزه. كان يعلم بما بين القدرة من التجويز والوجوب، فالمجتهد يعرف ضعفه وعجزه ويعرف أيضاً سمو الغاية التي يتطلع إليها

ولقد

كانت الثقافة العلمية والفلسفية التي اكتسبها كانط هي التي جعلته يتحرر فـــي افكاره من الاحكام المفروضة عليها • وكانت الفلسفة "السائدة" في عصر كانـــط (القرن الثامن عشر) فلسفة ملحدة الا انه لم يصبح ملحدا • كما كان كانط قـــد درس في الجامعة على يد تلميذ المذهب العقلي (اي فلسفة القرن السابع عشر) وهذا المذهب لم يكن ملحدا بل كان فلاسفته يقررون وجود الله وخلود النفـــس استنادا الى للعقل من سلطة كبيرة • ومع ذلك فان كانط لم يسايرهم ولم يقبل حكم العقل النظري فيما يختص بالمعتقدات الدينية • ورأى ان استخدام العقل فـــي التفكير في المسائل الميتافيزيقية بوجه عام ومسألة وجود الله بوجه خاص سيؤدي فـــي نهاية الامر الى القول بان العقل لا يستطيع بقدرته الخالصة تقرير وجود اللـــه • ففي رسالة كتبها سنة ١٧٦٢ بعنوان "الاساس الوحيد الممكن لاقامة برهنة علـــى وجود الله" يبين ان هذا الاساس لا يمكن قبوله طالما انه يستند الى العقل • اما المجال الوحيد الممكن لمعرفة الله فهو عند ان الواجب الاخلاقي • وهكذا نـــرى تعارضا في حياة كانط الفكرية بين عوامل سلبية انكارية مصدرها العلم والعقـــل وعوامل ايجابية تقريرية مصدرها العلم والعقل وعوامل ايجابية تقريرية مصدرهـــا الدين والاخلاق • وهكذا ايضا نرى ان الايمان الديني يتحول الى ايمان بالواجب والى فلسفة اخلاقية •

وقد كانت الفلسفة الاخلاقية منذ القدم تعرض احد موقفين : اولهما يعبر في رتب الفلسفة الاخلاقية الارسطية او الرواقية او الابيقورية وثانيهما يتبع نصـــوص

العقائد الدينية ولا يرى ضرورة لاقامة جد فى الميدان الاخلاقى • وكذلك الموقفين دليل على عدم وجود فلسفة اخلاقية منذ العصور القديمة وحتى اواخر القرن الثامن عشر •

وربما كان سبب هذا التخلف فى ميدان فلسفة الاخلاق راجع الى خوف الفلاسفة من الاضرار التى قد تترتب على تورط العقل ومنها الشك الهدام الذى قد يترك اثارا وخيمة على الانسان اذا كان منصبا على قيمها •وكان هذا الخوف من التورط فى مسائل الاخلاق موجودا عند ديكارت • فهو يقوم عن هذه المسائل : "ان هذه الاجسام الهائلة لعسير رفعها اذا هويت او المحافظة عليها اذا تزعزت وسقوطها لا يكون الا مروعا " •

كان هذا الخوف اذن هو الباعث الحقيقى على عدم تعرض الفلاسفة للتجديد فى الاخلاق •وهو ما دعاهم الى اتباع فلسفات اخلاقية موجودة من قبل وموثوق بها • او اتباع الدين بين قواعده مع محاولة اقناع العقل بموقف الدين من المسائل الاخلاقية •

ومن هذا نرى انه اذا كان كانط مجددا فى الاخلاق فان هذا التجديد كان يعتبر ثورة فكرية لها خطرها •ولا تقل اهمية عما قام به من انجاز فى الميدان الفلسفى النظرى •

ويمكننا الان ان نتسائل عن الاسباب التى ادت بالفيلسوف كانط الى رفض المواقف الاخلاقية القديمة التى ظهرت فى الفلسفة اليونانية •

اولاء الفلاسفة القدماء لم يصوروا في الاخلاق موقف الانسان العادي ، بل صوروا فقط موقف هذا الانسان الذي يريد ان يكون حكيما . ومن المعروف ان الانسانية المعتادة لا تتطلع الى هذا المثل الاعلى بل هي تسير في الحياة بما لديها من نور ضعيف هو نور الضمير او الشعور . وهي تتقدم اذا استطاعت التقدم او تبقى على حالها دون ان تتقدم .

ثانيا — يرى ڤانط ان القدماء لم يكشفوا عن المعاني الاخلاقية كما تظهر بفضل تحليل صادق لسير الانسان المعتاد . لقد كانت الفضيلة عندهم شيئا هي وظيفة طبيعية تؤدى على احسن وجه :

عند سقراط ، الفضيلة هي في الفكر الصائب . والفكر الصائب هنا هو اداة تستخدم على احسن وجه تماما بما تؤدي السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الاشياء جيدا .

ولكن افلاطون يقول ان فضيلة العفة في الاعتدال وفضيلة الارادة هي الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة . ومن هذه التعريفات عند افلاطون نرى ان الامر يتعلق بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ونرى عند ارسطو عبارة تقول : " ان الفضيلة بالنسبة للعين هي ان تبصر بوضوح وبالنسبة للحصان ان يجري جيدا او ان يتحمل راكبه ، اما فضيلة الانسان فهي ان نتبصر في اداء الوظيفة التي يختص بها " .

من هذا كله يتضح ان الانسان الفاضل عند الاقدمين هو الذى يصل الى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط، اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصور الاداء ايا كان نوعه فانه هو الرذيلة بعينها .

وهكذا يتضح ان لا مجال للفصل بين الميدان الصناعى التقنى والميدان الاخلاقى النظرى عند الاقدمين . فالفضيلة فى الصناعة او الاخلاق تبدأ بالتخطيط وتحتاج الى التدريب والممارسة وتنتهى بالوصول الى الكمال . وربما شعر الاقدمون بضمنية موقفهم واخفاقهم فى الخلط بين الميدانين فانتقلوا الى ميدان جديد يحدثوننا فيه عن سعادة الحكيم بالمشاهدة والتأمل باعتبارها مثلا اعلى .

ثالثا ـ ان المثل الاعلى الذى يحدث عنه القدماء فى الميدان الاخلاقى هو مثل اعلى بالمعنى النظرى او الميتافيزيقى وليس مثلا اعلى بالمعنى الواقعى . ولاحظ ناشط من مواقف الرواقيين انهم لم تكن اقوالهم اخلاقية بمعنى الكلمة لانهم تأسوا بتجنب عوامل النجاح والسيطرة فى الميدان الاخلاقى . فقد كان الفيلسوف الرواقى يتطلع الى الذروة العليا فى الاخلاق وذلك بارادته وقوته وسيطرته على حياته العقلية والانفعالية . اما كان الرواقى يتطلع الى معرفة كل شىء ويستطيع تجنب كل شر سواء اكان الما او مرضا او نقصا او اثما او خطيئة . فالانسان الفاضل هو الانسان الناجح الذى يكاد يشبه الاله بما لديه من قوة وسطوة . وتظهر هنا ارادة القوة لا ارادة الفضيلة ، ولا يبتعد ارسطو كثيرا عن هذا المفهوم .

وهكذا يتضح مما تقدم ان الفلسفة القديمة قد عرفت الحكمة والقوة والقدرة

والاتقان ، ونلتمسها لم تعرف الطيبة في حين ان الفيلسوف نانط يبدأ فلسفته الاخلاقية بهذه العبارة:

" ليس هناك قيمة اكبر من قيمة الرجل الطيب صاحب الارادة الطيبة "

دور العقل في ميدان الاخلاق :

هل للعقل سلطة في ميدان الاخلاق؟ وما هي تلك السلطة بالضبط؟ يميز نانط بين نوعين من العقل او بين معنيين للعقل : عقل نظري (او خالص) ، وعقل عملي . اما الاول وهو العقل المنطقي الخاضع لمبدأ عدم التناقض والذي يتقدم في مجالات الرياضة والعلوم ، هذا العقل لا يمكنه ان يعين الانسان على التعيين الاخلاقي القائم على الاختيار بين بدائل . واما الثاني وهو العقل العملي فقد اكتشفه نانط بعد مطالعته لكتابات الفلاسفة الانجليز مثل شافتسبوري وهتشسون وهيوم . والعقل العملي في النهاية ليس سوى موقف شعوري حدسي يفرض سلطته في الميدان الاخلاقي . فالعمل الخير ليس موضع تفكير عقلي مجرد وليس نتيجة استدلال عقلي خالص بل هو موضع شعور مباشر ، اي احساس روحي باطني . وهذا الاحساس الباطني يميز العمل الاخلاقي هو ايضا الذي يميز العمل الفني ويكشف ما به من جمال .

ولم يكن الفضل للفلاسفة الانجليز وحدهم في توجيه نانط نحو اكتشاف العقل العملي ، ذلك ان نانط كان معجبا ايضا بافكار الفيلسوف الفرنسي جان

جاك روسو ، ففي مقال عن الآداب والصناعات بين روسو ان اكتشاف الصناعات قد ادى بالانسان الى نسيان حياته الروحية ، ولذا فهو يحثه على العودة الى الحالة الطبيعية التي كان فيها الانسان طيبا فاضلا قادرا بحدسه على عمل الخير والفضيلة ، ومن هذا المقال تنبه كانط الى وجود قوة في الانسان تؤدي الى الخير بطبيعتها ، وفي كتاب "اميل" تحدث روسو ايضا عن سلطة الشعور وقال عنه انه غريزة الهية ، والشعور ليس شيئا اخر سوى الصوت الذي يقود الانسان الى الفعل النافع .

وهكذا ظهرت فلسفة اخلاقية جديدة عند كانط يقود بها العقل العملي وتعتمد على تاثره العابر بالفلسفة العقلية تما تعتمد على تاثره ايضا بالاخلاق الشعورية وتقوم اولا وقبل كل شيء على ايمانه بقداسة الواجب .

منهج الدراسة الاخلاقية عند كانط

كانت الكتب الاساسية التي تناولت فلسفة الاخلاق عند كانط هي حسب ترتيب ظهورها :

١ ـ اسس الميتافزيقية للاخلاق سنة ١٧٨٤ م .

٢ ـ نقد العقل العملي سنة ١٧٨٨م .

٣ ـ الدين في حدود العقل الخالص سنة ١٧٩٤م .

وان المنهج الذي اتبعه كانط في تناول مشكلات الاخلاق يمر بثلاث مراحل :

١ ــ المرحلة الوصفية : وفيها لا ندرس المعاني الاخلاقية لذاتها ودراسة ذاتها وانما ندرس حسبما تظهر في الواقع عند الناس بوجه خاص عند من يبحثون بمسائل الاخلاق .

والدراسة هنا تقتصر على استخلاص المعاني الاخلاقية التي يمكن للفيلسوف ان يدلل على صحتها انما تعتمد على وصف المثل الاعلى الاخلاقي وتكشف عن اراء من يعتبرهم الناس حكماء .

٢ ــ المرحلة الاستدلالية : وفيها نبدأ بالمعاني الاخلاقية التي اكتشفناها في التجربة عند الناس ، ثم نستدل على صحتها نظريا ومنطقيا بعد ان امكننا وجودها تجريبيا ووافقها . ونلاحظ اننا في مرحلة الوصف انتقلنا من التجربة والواقع الى المعنى الذي تحمله التجربة اما في مرحلة الاستدلال فاننا ننتقل من المعنى الى اساس صحته المنطقية . والاستدلال لا يتناقض مع الوصف بل يعتمد عليه ويبدأ بنتائجه ويرتبها ترتيبا تاما ثم يقدمها خالصة للعقل الناظر . وفي المرحلة الاستدلالية ننتقل اينما من مبادئ الاخلاق السامية الى المعاني الاخلاقية العملية التي نجدها في التجربة ، فنستدل على الاخيرة بالاولى اى نستدل على النتائج بالمبادئ . ومن هذا يتضح لنا ان الاستدلال في الاخلاق يختلف عن الاستدلال في علم الطبيعة . فنحن لانبحث صحة مبادئ الاخلاق بتحققها في التجربة بل نلتمس صحة التجربة باكتشاف المبادئ الاخلاقية التي تنبثق عنها تلك التجربة والتي لا تقوم بدونها تجربة اخلاقية . وربما امكننا على الاحرى ان نقرب بين منهج الاخلاق والمنهج الرياضي فكلاهما استدلال وكلاهما يستغني عن التجربة .

٣ ـ المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية

هذه المرحلة تكاد تكون فلسفية بحتة. فاذا كنا في المرحلة الاستدلالية نبحث عن هذه المعاني الاخلاقية، فاننا نتساءل في هذه المرحلة : لم كان هناك اخلاق ؟ ولم اتخذت الاخلاق طابعا معينا ؟ وفي الاجابة عن هذه الاسئلة تظهر علاقة الاخلاق بالموضوعات الانسانية الاخرى كما تظهر علاقة الانسان بالعالم.

* * *

المرحلة الوصفيـــة

الرجل الطيب هو المثل الاعلى الاخلاقى فى نظر الناس فما معنى الطيبة؟

يجيب كانط عن هذا السؤال فى كتاب " الاسس الميتافيزيقية للاخلاق " ويقول " لا يمكن ان نتصور فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم ، شيئا لا بد من اعتباره طيبا بصفة مطلقة الا الارادة الطيبة ذاتها " . ذلك ان جميع الصفـــات المادية والعقلية التى قد يتحلى بها انسان معين ، مهما ادت اليه تلك الصفات من نتائج طيبة احيانا ، فانها يمكن ان تستعمل وسائل لغايات شريرة ، بل ان الصفات الخلقية ذاتها مثل الاعتدال وضبط النفس يمكن ان تتخذ وسيلة للقيـــام باعمال شريرة ايضا . اما الارادة الطيبة فانها هى وحدها الخير ، " انها هـــى الخير بصفة مطلقة " .

والارادة طيبة لا بنجاحها فى ميدان العمل ولا باتمامها لمشروع خـــاص ولا بظهور نتائجها فى المجتمع ولا بتقدير الناس لها بل هى طيبة فى ذاتهـــا لانها تسطع بنورها وبهائها " كما يقول كانط .

والعقل هو الذى يقود الارادة الطيبة . وهو اذا حاول قيادة الارادة فـــى سبيل منفعة مادية ، فانه لا ينجح فى دلك نجاح الغريزة التى وجدت فى الانســـان لتحقيق مطالب الحياة . فالعقل وجد فى الانسان لغاية وغايته هى تحقيـــــق الارادة الطيبة فى ذاتها مستقلة عن الميول والرغبات . وهذا على العكس تماما

مما سنجده عند الفيلسوف هنري برجسون الذي يعتبر العقل قدرة لتحقيق مطالب العمل .

واذا كانت الاتجاهات الدينية هي الاصول البعيدة التي استندت اليها الاخلاق عند كانط، فاننا نلاحظ ان الاتجاه البروتستنتي لا يعتبر الارادة خيرة بما يصدر عنها من نتائج اذ ربما صدر عن الارادة الطيبة عملا قاصرا او ناقصا على الرغم من توفر حسن النية . وعلى العكس من ذلك كانت جماعة اليسوعيين تعتقد ان الانسان الطيب يعرف بعمله وبالنتائج الايجابية التي يحققها في حياته اما الاتجاه الوسط فهو الذي يعتقد ان ارادة الطيبة تنتج ان عاجلا او اجلا نتائج طيبة . وهذا الموقف الاخير هو الذي يتبناه كانط . فاراد : كانط الطيبة تختلف كثيرا عن النية الحسنة وبتعد تماما عن الارادة التي لا تقيم الا باصولها على الرغم من الثقة التامة في ظهور النتائج الطيبة في نهاية المطاف .

ونلاحظ مما تقدم ان الارادة الطيبة ليست شيئا اخر سوى العقل ذاته في اتخاذه لقرارات عملية . فلو تصورنا كائنا لا يخضع لرغبات حسية ، فان هذا الكائن العقلي الصرف هو صاحب ارادة طيبة . واذا كانت الارادة الطيبة لا تخضع لاي رغبة حسية او منفعة فهي في النهاية ليست سوى ضرورة الفعل حسب ما يمليه العقل انها ارادة الواجب .

يقول كانط في القسم الاول من كتاب "الاساس الميتافيزيقية للاخلاق" :

" ان الذكاء وسرعة البديهة والقدرة على اصدار احكام وسائر المواهب

الموجودة في النفس وحتى الشجاعة والعزيمة والمثابرة باعتبارها من الصفات الخاصة بالطباع هذه كلها اشياء طيبة ومرغوب فيها لانها مواهب طبيعية غير انها تصبح سيئة وشريرة اذا كانت الارادة التي تستخدمها شريرة او سيئة — وفيما يختص بمواهب الحظ ايضا نجد ان الجاه والغنى والثروة والتقدير والصحة هي في مجموعها تولد الثقة في النفس وقد تتحول هذه الثقة الى غطرسة وكبرياء اذا انعدمت الارادة الطيبة التي توجهها الى غاية كلية وعامة .

ويقول في نفس الموضع :

ان ما يجعل الارادة الطيبة طيبة ليس ما تحققه من اعمال او انجاز او نجاح وليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف او ذاك . بل ان ما يجعل الارادة الطيبة طيبة . وهو الارادة ذاتها . فهي في ذاتها طيبة . وهي في ذاتها اسمى من كل ما يمكن ان تحققه بواسطتها . حتى وان كانت محرومة من القدرة على تحقيق اغراضها سواء اكان ذلك بسبب سوء الحظ او بسبب طبيعة سيئة ناقصة " .

ويتضح من هذين النصين ان الارادة الطيبة هي الارادة التي تطيع الواجب فالفعل الطيب هو الفعل الواجب والواجب هو شرط الارادة الطيبة . واذا قورن فعل الارادة الطيبة بالافعال التي تنزع اليها الطبيعة . فان الاول يعد واجب الاداء .

ما طبيعة الواجب ؟ وما الدافع اليه ؟

الواجب هو ضرورة الفعل دون دافع حسى اوشعورى ودون أن يكون صادرا عن تعود يفقد صاحبه اليقظة ويسلب الواجب ضرورته . والشعور الأوحد الذى يمكن ان يثيره فينا فعل الواجب هو الشعور بالاحترام . فاحترام القانون هو الذى يفرض علينا طاعته والصيغة الصورية للقانون هى " لا بد " أى لا بد من القيام بالفعل الاخلاقى سواء اكان صدقا او امانة او احسانا ... الخ . وصوت الضمير الاخلاقى يردد :

" افعل بحيث يصدر فعلك عن احترام القـــــانون "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونـــــــا "

افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونا لجميع الناس "

ولا يقصد بالقانون هنا امكان تعميم الفعل الخلقى حقيقة ، بل يقصد به امكان جعل الفعل موضع احترام .

* * *

المرحلة الاستدلالية

بعد الكشف عن المثل الاعلى الذى نجده عند من عرفوا بسمو الاخلاق وبعد أن توصلنا الى فكرة واضحة عن معايير الفعل الاخلاقى الخالص وعن شروط الحياة الاخلاقية ، يرى كانط اننا بهذا لم نتجاوز مرحلة الوصف . ولذا ينبغى ان ننتقل للمرحلة التالية وهى مرحلة الاستدلال وذلك للاسباب الاتية :

اولا ـ كان لا بد ان نبين ان المعانى الاخلاقية التى اكتشفناها مثل معنى الطيبة ومعنى الارادة الطيبة ومعنى الواجب على الرغم من العثور عليها فى التجربة الانسانية الا انها ليست مستمدة منها . فتجربة تلك المعانى فى انها مفروضة على التجربة ذاتها . والعقل فى سلطته العملية الحاكمة هو الذى يعطى اساسها ويوطد سلطانها فى النفس .

ثانيا ـ ان الاستدلال ضرورى لتبرير الحياة الاخلاقية ذاتها ، وذلك لاننا ان لم نستدل على صحة المبادىء والمعانى التى تكشفت لنا فى التجربة فسان السهل مفتوح لحياة سهلة تسودها سلطة الشهوات والمنافع والاغراض . اما اذا اوضحنا المبادىء والمعايير الاخلاقية اتم وضوح واذا اظهرناها فى صيغتها الخالصة الصافية المجردة ، واذا بينا صدور تلك المبادىء والمعايير الاخلاقية من سلطة العقل الحاكم او من القدرة العملية للعقل فاننا عندئذ نكون فى مامن من اى خروج عن جادة الصواب كما ستتسع صدورنا لاوامر القانون الاخلاقى .

ثالثا ـ اذا اقتصرنا على مرحلة الوصف ،فانه قد يخيل الينا ان التجربة هي المحك او المعيار لكل عمل اخلاقي • بينما الاستدلال يبين لنا ان القانون الاخلاقي ذاته هو المعيار سواء تحقق في التجربة ام لم يتحقق • والتجربة عندئذ تكون قاصرة ، اذ من الممكن ان نعثر في التجربة على افعال كثيرة متفقة مع الواجب ولكننا قد نعجز عن الكشف عن فعل واحد قام به صاحبه بمقتضى الواجب •

معنى القانون الاخلاقي :

ان القانون الاخلاقي هو وصية او امر او وصية في صيغة امر • وهو اسمى ما يمكن تصوره في اي طبيعة عاقلة • والامر اما ان يكون مشروطا واما الا يكون مقيدا بشرط • ومثاله في الحالة الاولى "اذا فعلت كذا نلت كذا" وهذه الصيغة لا يمكن ان تكون هي المطلوبة في الاخلاق لان الفعل الاخلاقي لا يمكن ان يكون وسيلة للحصول على غرض معين •اما في الحالة الثانية فهو امر مطلق ومثاله : " لا تكذب" ، " لا تسرق " ، " لا تشهد الزور" ... الخ • ونلاحظ في صيغ الامر هذه انها صيغ سلبية اي انها "نهي" •ونهيده الصيغ السلبية ـ افضلية لسببين :

١ ـ لان النهي اكثر توكيدا في جميع اللغات من الامر الصريح •

٢ ـ ان النهي المطلق امر قاطع اما الصيغ الايجابية فهي عرضة للتاويلات والانحراف في التفسير •

وبناء على ما تقدم يتضح لنا ان الفعل الاخلاقي هو فعل انسان يطيع امرا مطلقا (لا شرط له) ، صيغته سلبية اكثر من كونها ايجابية • وهذا الامر المطلق

هو بوجه عام : "اطع القانون ولا تعصاه" وهذا يعني ايضا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " . ويعطينا كانط بعض الامثلة التي توضح القانون منها :

١ ـ انسان يائس بائسه انتابته الكوارث يرغب عن الحياة ويفكر في الانتحار . وهنا يمكنه ان يتساءل : هل افعل ولا افعل ؟ واذا فعلت هل يمكن ان يكون فعلي هذا فعلا خلقيا فاضلا ؟ وهذا التساؤل يرد بالاحرى الى تساؤل اخر هو هل يمكن لقاعدة فعلي ان تصبح قانونا ؟ اى هل يمكن ان يخضع لها كل انسان يتعرض لظروف تماثل ظروفي ؟ ولكن ما قاعدة فعلي هذا ؟ هذه القاعدة هي : حبا لنفسي ولراحتي اترك الحياة . ولكن هذه القاعدة لا يمكن ان تصبح قانونا ، فهي لا تحمل ضرورة ما لانها متناقضة مع ذاتها ، وكأن صاحبها يقول يجب على قتل نفسي حبا لنفسي .

٢ ـ انسان يستدين وهو يعلم مسبقا انه عاجز عن الدفع ، هل يمكن ان يكون هذا العمل فاضلا ؟ نبحث هنا عن قاعدة الفعل ونحاول تحويلها الى قانون القاعدة هنا هي : عد بشرط الا تفي بوعدك . هذه القاعدة تتناقض مع صفة القانون الاخلاقي لانها امر شرطي وليس مطلقا ، كما ان هذه الصيغة تجعل القانون بدون اى معنى لانها تجرد الوعد من معناه .

٣ ـ شخص لديه مواهب عقلية ومع ذلك فهو يرجع معيشه اللهو واللذة فحسب . هل يمكن ان يجعل من قاعدة فعله قانونا ؟ بالتاكيد لا .. لان الانسان

كائن عاقل وذاته يقول : يجب على انا الكائن العاقل الا اكترث بعقلي ، وان اسير وراء اللذات ٠

٤ ـ انسان رأى ان يعيش لنفسه وان يهمل الاخرين دون ان يتعرض لهم لا بخير ولا بسوء ٠قاعدة الفعل هنا هي : يجب على الغير الا يعيقونا وعليهم ان يهملوا مصالحنا ٠ ولكن مثل هذا المجتمع لا يمكن ان يكون مجتمعا بمعنى الكلمة لان المجتمع يقوم على التعاون المتبادل ٠

والقانون الاخلاقي يتصف بانه كلي وضروري ٠ ويظهر ذلك من صيغه الثلاث وهي :

ا ـ الصيغة الصورية البحتة ٠

ب ـ صيغة الغاية ٠

جـ ـ صيغة الحرية

ا ـ الصيغة الصورية البحتة :

وقد جاء نص هذه الصيغة في كتاب " الاسس الميتافيزيقية للاخلاق " كما يلي :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " ٠

كما وردت في نفس الموضع ايضا هكذا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة " ٠

وظلمة الطبيب هنا لا تعني ان كانط يخلط بين قوانين الاخلاق وبين قوانين الطبيعة التي تتصف بالحتمية بل انه يقصد فقط الطبيعة الانسانية اى جميع الناس الذين يخضعون لتشريع واحد ، ولكن القانون الاخلاقي يتصف مع ذلك بالكلية والضرورة وهذه هي الصفات الهامة للقانون الكلي ووجودها في القانون الاخلاقي بما يفقده جانب الروح " اذ ان "روح القانون الاخلاقي" هي التي تضمن "الحرية للفعل ،

يضاف الى ما تقدم ان الامثلة التي جاء بها كانط لشرح هذه الصيغة ومعالجته لهذه الامثلة بالطريقة المنطقية الصرفة التي تعتمد على عدم التناقض بما افتقد الصفة الاخلاقية ففي المثال الاول كانت القاعدة الاخلاقية تقول :

"حبا في نفسي وفي حياتي اقررانها حياتي حيث اني اطلت في امد هذا توقعت مضايقة اكثر مما انال من رضى " ويظهر هنا من هذه الصياغة ان القاعدة متناقضة مع ذاتها ، ويعقب كانط على ذلك بان الانسان باعتباره كائنا اخلاقيا لا ينبغي ان يكون متناقضا ، غير ان هذا المعيار المنطقي الصرف ليس كافيا لقياس مجال العمل الاخلاقي ،

ونجد ايضا ان القاعدة في هذا المثال تقوم على اساس حسي منفعي صرف لانها يمكن ان ترد في النهاية الى هذا التساؤل البسيط : ا ا تحب وانا احب الحياة ؟ وحب الحياة هنا يتضمن مظاهر الحياة المادية المختلفة ، وهو ما لا ينبغي ان يكون اساسا للاخلاق ،

غير أن دحض هذه الاعتراضات انما يكمن في ان القانون الاخلاقي يضعنا امام "ضرورة" اذا خرجنا عليها خرجنا على الانسانية جمعاء" وليس الامر هنا متصلا بالخضوع للمنطق • وايضا لا يتصل الامر هنا بالخضوع للمنفعة الحسية • فالقاعدة التي تقول افعل بحيث تحيا " انما تشير الى ما للحياة من قيمة في ذاتها وهي قيمة مطلقة لا يمكن ان تكون موضع سؤال ولا يمكن ان تكون منفعة حسية وحسب •

وفيما يختص بالمثال الثاني وقاعدته " عد بحيث لا تفي بالوعد " نقول انه هو الاخر يتعدى معيارا لمنفعة ومعيار التناقض • فالوعد قيمة مطلقة وربما كان من الافضل انا ان نترك الحياة على الا تفي بالوعد • ولم يكن هدف كانط من هذه الامثلة ان يبرهن ويثبت بل كان هدفه ان يضعنا امام امر مطلق فالحياة امر مطلق والوعد امر مطلق والهدف اولا واخيرا هو الانتباه •

ب ـ صيغة الغاية :

كانت الصيغة الصورية البحتة هي الصيغة الاساسية التي توضح ماهية الواجب • واذا كان الفعل الاخلاقي تحتمه الضرورة من حيث هو صادر عن العقل البشري فانه ايضا يفرض احترام الانسان للقانون • واحترام الانسان للقانون نابع من تصوره له على عكس القانون الطبيعي الذي يفرض على الاشياء دون ان تتصوره • ولهذا فانه اذا كانت العلاقة التي يقررها القانون الطبيعي علاقة علية او سببية • فان العلاقة التي تفترض في القانون الاخلاقي هي الغائية • فتصور الفعل الاخلاقي

يعني أننا نحترم القانون كما يعني ان القانون هو غاية الفعل .

" افعل بحيث يصبح احترام القانون غايتك فعلك " .

ولكن إذا كان الامر كذلك ، افلا يظهر الفعل الاخلاقي وكأنه مشروطا ؟ هذا افتراض لا اساس له . فالقانون الاخلاقي ليس غرضا يخدم اي منفعة شخصية كما ان الصيغة التي تحتم احترام القانون تؤدي الى اعتباره غاية الفعل والغاية هنا لا تفترض شرطا ما .

الفعل الاخلاقي هو القانون . والقانون في صورته الخالصة يظهر قدرة العقل على اصدار الاوامر . واذا لم يكن الانسان هو والقانون شيئا واحدا فانه يعمل على الاقل هذا القانون في نفسه ، وهو قادر على تصوره ، وهو قادر بعقله ايضا على احترام هذا القانون . واذا كان القانون جديرا بالاحترام فالانسان غاية تحترم لذاتها ، اذ كانت الصيغة الثانية للقانون هي : "افعل بحيث تعامل الانسان في نفسك وفي غيرك كغاية دائما لا كوسيلة ابدا " .

وهذه الصيغة تعني ان في طبيعة العقل الانساني الا يفعل الا اذا تصور قاعدة فعله واحترمها وهي تعني ايضا ان الانسان غاية الفعل من حيث انه عقل وارادة معا .

وهكذا يتبين لنا ان صيغة الغاية مستمدة من الصيغة الصورية . فالانسان لا يخضع للقوانين كما تخضع ظواهر الطبيعة لحتمية ، بل انه يحترم القوانين ايضا ويحترم كل من يحمل هذه القوانين ، وقد رأينا في مثال الانسان الذي يفكر في الانتحار انه يستخدم نفسه كوسيلة للحصول على لذات حسية ومنافع مادية ولا ينظر

اليها كغاية اى كشيء له قيمة مطلقة . وفي مثال الانسان الذى يستدين ولا يفي بوعده في الرد نجده معاملة الغير كوسيلة ايضا لا كغاية .

جـ ـ صيغة الحرية

هذه الصيغة تسمى صيغة مصدر الواجب، وقد راينا ان الانسان عقل وارادة . والارادة ليست الا عقلا عمليا او ان العقل في صيغته الامرة ارادة والانسان في احترامه لاوامر العقل ارادة . وهو اذن يصدر القانون ويخضع له في نفس الوقت ، ومن هنا جاءت الصيغة الجديدة :

"افعل على ان تراعى في فعلك انك خاضع للقانون ومصدره في الوقت ذاته"

وحيث ان هذه الصيغة تنطبق على جميع الناس، وحيث ان الواجب يقضي ان نعتبر الناس غايات دائما لا وسائل ابدا ، فانه ينتج عن هذا ارتباط بين الناس في الصفة الاخلاقية واتحاد بينهم ، فكلهم خاضعون لقوانين هم مصدرها ، وعلى هذا يمكننا ان نتصور مجتمعا الكائنات العاقلة او نتصور كما يقول كانط مملكة للغايات . ولا يمكن ان نقارن هذا المجتمع او تلك المملكة بالمجتمعات الانسانية المعروفة حتى ولو بافضلها او ارقاها ، بل ان تلك المجتمعات هي التي تحاول ان تقترب من مملكة الغايات هذه وان تقلدها او تحاكيها دون ان تصل ابدا الى مستواها . ومن الممكن ان نعبر عن الصيغة الثالثة هذه بطريقة اخرى فنقول :

"افعل بحيث تعتبر الغير مثلك كاعضاء في مملكة روحية هي مملكة الغايات"

ونلاحظ انه لا تناقض بين الطريقتين في التعبير عن الصيغة الثالثة للقانون الاخلاقي ، بل انهما متكاملتان وذلك لان مملكة الغايات يكون فيها الانسان عضوا في مجتمع هو رئيسه ، وهو عضو من حيث انه خاضع للقانون ، ورئيس من حيث انه مصدر القانون .

والصيغة الثالثة للقانون الاخلاقي يسميها كانط ايضا صيغة الاستقلال ، ويعني بها ان الانسان قانون نفسه ، وهو يتماهى بصيغته الاخلاقية هذه على اعتبار انها تضع فلسفته في مركز متاز بين الفلسفات الاخلاقية الاخرى . فهذه الصيغة تعتبر الانسان مصدر القانون ومصدره وهي تجعل فلسفة الواجب الوحيدة بين فلسفات الاخلاق التي تضمن للانسان استقلالا تاما . ذلك ان فلسفات الاخلاق السابقة على كانط كانت تربط الفعل الاخلاقي بمنفعة يؤدي اليها الفعل او لذة او سعادة يرجوها صاحبه وبذلك كانت تنعدم قيمة الفعل لانه ينفذ امرا غرضيا مشروطا لا امرا مطلقا . كما كانت بعض فلسفات الاخلاق تتصور الفعل الاخلاقي خاضعا لقانون مفروض على الانسان من الخارج كان يكون مصدره المجتمع او الله تعالى او اي سلطة اخرى اعلى من الانسان ، وهذا ايضا كانت تنعدم قيمة الفعل الاخلاقي لانه مشروط بامر خارجي ، ولان القيام به هو بمثابة طاعة فحسب ، وامر خارجة عن الانسان ، ولا ينبغي ان نفهم من هذا ان كانط يرفض ارتباط الافعال الاخلاقية بالعقائد او بالله تعالى ، بل انه يهدف اولا الى وضع الفعل الاخلاقي على اساس ثابت كما يهدف الى تاكيد استقلال الانسان وحريته غير ان استقلال الانسان وحريته غير ان استقلال الانسان وحريته يثيران بعض

المشكلات النظرية وقد اشار اليها كانط في نهاية الفصل الثاني وبداية الفصل الثالث من كتاب "اسس ميتافيزيقا الاخلاق" . ونلخص هذه المشكلات في السؤال الآتي :

كيف يكون الانسان حرا وهو جزء من الطبيعة ؟

ونحن نعلم ان كانط منذ بداية حياته كان يثق في العلم الطبيعي القانوني الذي يخضع جميع ظواهر العالم للحتمية والجبرية كما كان يؤمن بقدسية الواجب وان يحترم العقيد . فكيف يمكن للانسان ان يمارس الواجب بحرية وهو خاضع للجبرية ؟ وبعبارة اخرى اذا كان السلوك الانساني يصدر عن جسم الانسان واعضائه والجسم خاضع لقوانين الطبيعة ، وحركات الجسم هي ردود افعال لحركات الاجسام الاخرى في العالم الطبيعي ، فكيف يمكن القول بوجود افعال ارادية تتم بحرية ؟ يعترف كانط بهذه الصعوبات . وهو لا ينكر الجبرية الطبيعية كما انه لا ينكر للحرية الانسانية . فالانسان من حيث هو كائن محسوس طبيعة ومن حيث هو كائن اخلاقي حرية . وهو من الناحية الاولى ظاهرة او مجموعة من ظواهر الطبيعة ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته لهذا يمكن القول بان الانسان مجموعة ظواهر خاضعة فيما يبدو لجبرية الطبيعة وهذه الجبرية ليست سوى مظهر سطحي للحقيقة الانسانية في اعمق نواحيها اي لهذا الكائن القائم بذاته والذي هو حر ومسئول عن اعماله ويستحق الثواب او العقاب .

* * *

" المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية "

يبدو من العرض السابق ان كانط يقرر وجود انفصال بين العقل العملي من ناحية والتجربة الانسانية من ناحية اخرى . ولكن ، اذا صح هذا ، فما هي القيمة العملية لتلك الاخلاق خصوصا وان الهدف الاساسي لمبادئ الاخلاق هو ان تكون عملية ؟

في الحقيقة ان فهم فلسفة كانط على انها فصل تام بين العقل العملي والتجربة الاخلاقية انما هو فهم خاطئ . ذلك ان عجز الانسان عن تحقيق ملكة الغايات لا يدل اطلاقا على ان القانون الاخلاقي لا قيمة له ، بل انه يعني على الاحرى اننا مدعوون للمثابرة والاجتهاد . صحيح ان الصيغة الاخلاقية تدل على قسوة القانون الاخلاقي غير انها تدل في نفس الوقت على ارادة الانسان ورغبته في عبور الواقع . ومن هنا فان محاولة كانط في التشدد في مجال الاخلاق لم تكن سوى دليل على عدم الرضى بالواقع ودليل ايضا على ارادة حاسمة تستهدف التاثير فيه .

هناك افتراض اخر يتصل بالتعارض بين الطبيعة والاخلاق ، بين الانسان من حيث انه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الانسان من حيث انه كائن اخلاقي حر .

ويتغلب كانط على هذه الصعوبة بان يلجا الى ما اسماه مسلمات الاخلاق ، واول هذه المسلمات مسلمة الحرية . فالحرية هي اساس الاخلاق لانه لا معنى للقانون الاخلاقي الا اذا كان الانسان حرا ، والحرية هي المسلمة الاولى التي تقوم عليها

الاخلاق .

وهكذا نجد ان كانط فى معالجته لمشكلة الحرية يلجأ الى المسلمات بعد ان صادف نجاحا محدودا فى عرضه لحل يقوم على التمييز بين الشيء فى ذاته وبين الظواهر .

وفى كتابى "الاسس الميتافيزيقية للاخلاق" و"نقد العقل العملى" يخصص كانط دراسة خاصة لمسلمة الحرية وايضا لمسلمتى الخلود ووجود الله تعالى .

وفيما يتصل بالحرية لاحظ كانط انها مسلمة ضرورية جعلته يضعى بنظرية الجبر . وفى هذا يقول : "اضطررت لالغاء العلم كى احتفظ بمكان للعقيدة" . اما مسلمة الخلود فهى الاخرى ضرورية فى الاخلاق ولا يمكن الاستغناء عنها خصوصا وان الحياة الانسانية الراهنة لا تتسع لامكانية توطيد دعائم الفضيلة او السعادة وكلتاهما مترادفتان عند كانط وهما الهدف النهائى لاجتهاد الانسان وهما غايته ايضا .

ولو نظرنا لمسلمة وجود الله تعالى ، فاننا نلاحظ انها مسلمة ضرورية وترتبط بفكرة اجتهاد الانسان فى مجال الاخلاق . اذ ان هذا الاجتهاد يدفعنا الى التفكير فى كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل ويمكنه ان يحقق للانسان المجتهد تلك السعادة التى اشرنا اليها . فالله هو الذى يضمن لنا السعادة وهو غاية الفعل الاخلاقى اولا واخيرا .

(٦) "منبعا الدين والاخلاق" لمسيو برجسون

بعد ان اخرج "برجسون" كتاب "التطور الخالق" ظن البعض ان فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادئ فلسفته على الحياة الروحية، اى فى ميدان الاخلاق والدين، ولكنه بعد فترة زمنية طويلة اخرج كتابه "منبعا الدين والاخلاق" وفيه كشف الفيلسوف عن عبقريته الفذة فى تطبيقه لمبادئ فلسفته فى ميدان الاخلاق والدين.

الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة:

يذكر "برجسون" فى هذا الكتاب ان ثمة نوعين من الاخلاق: اخلاق مغلقة واخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجماعة وهى ملهمة بالخلق والابداع وعليها يتوقف مصير الانسانية، وهذان النوعان من الاخلاق يقابلان اتجاهين متمايزين للوثبة الحيوية: وهما اتجاه الغريزة وقد ادى الى ظهور مجتمعات مغلقة شبيه بما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل او الذكاء وقد ادى الى ظهور الانسان بما له من مقدرة على استخدام الات غير عضوية.

وتقوم الاخلاق المغلقة فى المجتمعات البدائية مقام الغريزة فى الحيوان، ومثل هذه المجتمعات تقوم على الالزام، وهو يرجع الى غريزة اجتماعية، وظيفتها المحافظة على التماسك بين افراد المجتمع. وليس من الممكن لهذه المجتمعات ان ترقى الى مستوى حب الانسانية ولا يمكن القول بان حب الانسانية ينشأ عن حب

الوطن وان الاختلاف بينهما اختلاف فى الدرجة ،ذلك ان انتقال من الاسرة الى الوطن ومن الوطن الى الانسانية ليس انتقالا تدريجيا بل هو انتقال بين مؤسسات مختلفة .

ويذهب "برجسون" الى ان تصورنا لنوعين من الاخلاق يرجع الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع ،فالاخلاق المغلقة يخضع الفرد فى ظلها للجماعة ويمتثل لضغط المجتمع ،اما فى ظل الاخلاق المفتوحة فان الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب نداء الانسانية .

ا ـ الاخلاق المغلقة

ولما كان من الضرورى للمجتمع ان يحافظ على بقائه وان يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ،فالفرد يجد نفسه ازاء ضغط اجتماعى ،اذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة . وتتمثل فى ذلك مجموعة من الجزاءات المادية والاخلاقية التى تضمن بها تحقيق الالزام ،فثمة تنظيم اجتماعى يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية ، فيتكون من ذلك عقل جمعى .

والاخلاق على هذا النحو ،هى نظام من العادات تكون مهمتها صيانة كيان المجتمع ، فهى اخلاق جمعية تعد رجعة الى حياة الغريزة ،وتعد ادنى من مستوى العقل ،وتكون مهمة الضمير قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من افراد الجماعة ،والضمير ثمرة من ثمرات الحياة الجمعية ،ووظيفته تنظيم التآزر الاجتماعى وتحقيق النظام الداخلى المطلوب فى كل جماعة . ويقوم هذا التنظيم على

اساس ضغط "الانا الاجتماعية" على الانا الفردية" خضوعا لغريزة الحياة، وصيانة للتقاليد النافعة للمجتمع، والواجبات هنا لا شخصية اذ ان طاعة الواجب لذاته والالزام الاجتماعي في المجتمعات المغلقة والذي يتخذ صورة امر مطلق، هو الصورة الاجتماعية للرابطة الموجودة في عالم النمل او النحل او الخلية العضوية، ويرى "برجسون" ان الحوب هو اعلى صورة للتآزر الاجتماعي فانها المحك الاول لاختبار مدى ولاء الفرد واخلاصه في خدمة جماعته وفي الدفاع عن مثلثاتها ومصالحها.

وحينما يحقق الفرد سائر الواجبات والالتزامات التي تفرضها الاخلاق المغلقة فانه يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية. والاخلاق المغلقة اخلاق اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهي ذات طبيعة بيولوجية.

ب ـ الاخلاق المفتوحة

اما الاخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي، اذ انها تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم ويعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة يدعونا هذه الاخلاق الى المحبة والتضحية وبذل الذات. والفارق بين الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة فارق في الطبيعة لا في الدرجة. والاخلاق المفتوحة تنزع لخدمة الانسانية جمعاء، ومثلها الاعلى المحبة والكمال الاخلاقي، وهي تستعين على تحقيق رسالتها بنفر من الشخصيات الممتازة، فالمهاقرة يكونون انواعا جديدة تخلقها القوة الحيوية لتحقيق رسالتها، وهم اكثر البشر احتكاكا بمصدر الحياة

وينبوع الجدة والجهد الخالق ،كعلماء اليونان وانبياء اسرائيل ورسل البوذيـــة والقديسين المسيحيين والمصلحين .

والاخلاق المفتوحة تقوم على اكتاف هؤلاء العباقرة وهي اخلاق ديناميكية تعلو فوق مستوى العقل وتنتشر عن طريق الدفع والجاذبية من الامام ، بينما الاخـــلاق المغلقة تنتشر عن طريق الدفع من الخلف . وكذلك فان الاخلاق المفتوحة انما تقوم على الاستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذي يعجب به الناس ويجعلونه قـدوة لهم يحاكونه ،والبطل من هذه الصفوة الممتازة التي تحقق للحياة حركتها الصاعدة وهذه الصفوة تتميز بقدرة خاصة على الاحساس بانفعالات جديدة ، لا عهد للناس بها من قبل ، سواء في مجال الفن او في مجال العلم او في اي مجال اخر من مجالات الحضارة البشرية . وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة وقد يكـون مصحوبا بحركة فكرية خصبة او الهام عقلي ممتاز ، كما يحدث لكبار المتصوفة والقديسين الابطال ، فهو حدس صوفي والهام روحي او توتر وجداني ويتحول هذا الانفعـال الى تصور عقلي لا يلبث ان يستحيل الى مذهب ،والانفعال هو العنصر الحي الذي يكمن وراء الاخلاق الجديدة ،فالاخلاق المسيحية تعمل على توجيه ارادة الناس نحو المحبة او الاحسان وهذا الانفعال هو الذي مهد الجو لانتشار الاخلاق المسيحية والمصلون والصوفية يصدرون في اعمالهم عن هذا الانفعال الحي ، لان لديهـــم شعورا بالاتحاد او التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه ،فتنتشر نفوسهـــــم فلا يعودون يشعرون بضغط المجتمع او بثقل المادة واسر الطبيعة ،وهذا الشعور الذي يستولي عليهم هو مصدر القوة التي تكتسبهم من حب الانسانية جمعاء .

ويوجه الموالد الذ بطال الى نسانية من طريق التربة الصوتية حيث
يتكون تلوثهم خلال رحلة الى عالم مستوى على ذواتهم وليس
التصرف بشوة او اخذاً من خصائص الموجودات وانما يمتد
من خلال الموالد المتاوبين الى نفوس الذين ينتمون الى نصب
الى نسانية ، والذ خلاصة المتوجة لا تتشرين طريق المادات الموجودة
ولا تقوم على متوانين صارمة ملزمة ، بل تقوم على الى ستمالة الصوتية وتتشر
بين طريق النموذج الحي الذي يتناول بنداءاته من التربة الصوتية الكامنة
في أعماقنا .

وتتوقف الذ خلاصة المتوجة على مدى إنصهار المادات النظرية الذ خلاصية في
نموذج بشري واحد هو البطل او القديس ، وهو من الوثنة الحية ، ظهور
الذي يسود هذه المجتمعات المتخلفة التي أفادوا سعة تتاول الذ خلاصة
المغلقة بأوامرها والتاهل لها وهو هدف الى جتماعية المغلقة .
ولكن ثمة صلة بين الذ خلاصة المتوجة والذ خلاصة المغلقة وهو انه كلاً
منهما يرجع الى ينبوع الحياة الذ صلي ، فالذ خلاصة ذات طابع سلوكي .

" نصوص فلسفة الاخلاق "

قد يقول بعضهم : لنسلم معكم باطراد هذه الظاهرة ، وهي ان الفلاسفة سواء اجهلوا الامر ام تجاهلوه ام اعترفوا به فانهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك ، بل يجدونها صيغت على اكثر تقدير ، ويضعون لها اساسا عقلية . وهذه القواعد ، جزء من الحقيقة الاجتماعية التي يمكن النظر اليها على انها حقيقة موضوعية . وقد تطورت حتى الان في كل المجتمعات الانسانية تبعا لقوانينها الخاصة بها . واذن فمن الممكن ان ندع "المذاهب الاخلاقية النظرية" مكانها للبحث الاجتماعية . وهو الاساس الذي نريد لانفسنا في الاخلاق عمله . فالخوف من انهيار الاخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقي من واجبات وعواطف الجدارة او عدم الجدارة) خوف وهمي تماما . فمن المحقق ان محتويات الضمير ستظل على حالها ، وستعتمد حياتنا دائما على هذه الاخلاق نفسها .

ربما كان ذلك صحيحا . ولكن ها هو ذا اعتراض جديد : هل سيحتفظ الاخلاق بسلطانها ؟ فالانسان قليل الميل الى قهر نفسه بنفسه . وهو يميل دائما استطاع الى ان يتبع اسهل السبل دائما . اي انه يميل الى اتباع رغباته واهوائه . وقد يتفق ان تتحد بواعثه الحسية مع ما يمليه عليه ضميره . ولكن العكس اكثر حدوثا ففي الواقع يكاد يجد المرء دائما ما يغريه بالخروج على القاعدة الاخلاقية . واذا لم يقع الانسان في الخطأ في اكثر الاحيان ، فذلك راجع الى وجود مجموعة تامة من اساليب القمع الخلقية والاجتماعية التي توقفه عند حده . واكثر هذه الاساليب

تاثيرا هو ما يتصف به الواجب من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها . فاذا اقتنع المرء بان ما يقدم عليه من عمل هو شر في جوهره ، و "شر في ذاته" ، بصرف النظر عن نتائجه وشر بالمعنى الطبيعي والديني كان اكثر قدرة على اجتنابه مما لو كانت تنقصه هذه العقيدة . فاذا علم ان الاخلاق لا تقوم على اساس عقلي ، وان النفور او حكم الادانة الذي تثيره بعض الافعال يمكن تفسيره بالرجوع الى اسباب تاريخية او "سيكولوجية" (نفسية) ـ ونقول باختصار : انه اذا علم ان الاخلاق نسبية افليس في هذا تجريد للاخلاق من نفوذها ومن سلطانها في الوقت نفسه ؟ فاذا كانت الاخلاق نسبية لم تعد معصومة من الخطأ . فهي شبيهة بقانون يمكن ان تستانف احكامه وان تنقض . واذا استسر امرؤ في الخضوع لهذه الاخلال ، على الرغم من ذلك ، شعر بانه غر على حد تعبير "رينان" . واذا عالج البحث النظري الاخلاق باعتبار انها احدى مناشئ "الطبيعة" وانها تتطور طبقا لقوانين اتجه اولا الى اضعافها ثم الى تقويضها . واذا قلنا بان الاخلاق نسبية كان معنى ذلك تماما اننا ننكر بوجودها على اعتبار ما . فاما ان يكون الامر الذي يمليه الواجب مطلقا . واما لا وجود لامر اخلاقي ، وهذا يبرهن هذا البحث النظري بنفسه على انه بحث فاسد ، اد هل يستطيع المرء ان يتصور مجتمعا انسانيا لا اخلاق له ؟

(ونجيب فنقول) اولا : ان هذه الحجة لا تعدم ان تكون شديدة الوقع في النفس ، لانها تقوم على اساس الاهتمام بسلامة المجتمع ، وهذا الاهتمام قوي جدا ، ولذا فسيرى معظم الناس ان هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة . ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة . وهذا الى اننا اذا توخينا الدقة في

التعبير قلنا انها ليست بحجة ، اذ يقتصر صاحبها ، في نقده ، لاحدى طرق البحث في المسائل الاخلاقية ، على بيان النتائج السيئة التي قد تترتب على استخدام هذه الطريقة من وجهة النظر العملية — ولكن ليس لهذا النحو المتسرع في نقد طرق البحث النظري تأثير دائم ، وهو لا يساوي برهانا مباشرا على فساد هذه الطريقة ، ذلك لانه يبقى على الناقد بعد ذلك ان يبين ان الطريقة التي يهاجمها ، على هذا النحو ، لا تصلح في الدراسات التي نحن بصددها ، وانها لا تستطيع ، تبعا لذلك ، ان تفضي بنا الى الكشف عن الحقيقة وان النتائج التي ادت اليها حتى الان نتائج خاطئة . ولو وجب ان ، بحسب العلماء حسابا لمثل هذا النوع من الاعتراضات لظل عدد كبير من العلوم في خطواته الاولى حتى عصرنا هذا ، وليس ثمة طريقة عامية الا عدها الناس ، لفترة معينة من الزمن ، طريقة خطرة على الدين العام ، او عدوها منافية للدين وما ترتقي عليه وهذا هو ادعى الامرين . فان اول رجل فطن الى القول بان القمر حجر ضخم ، وارتأى ان يدرسه كجسم سماوي يكاد يدفع حياته ثمنا لهذه الجرأة . ومن الجرأة ايضا ان يوجه الانسان اسئلة الى الطبيعة بان يجري عليها تجاربه . واكثر من ذلك جرأة ان يقوم بتشريح الجثث الانسانية . ومن الجرأة التي لا تغتفر ان يطبق النقد اللغوي والتاريخي على النصوص المقدسة في التوراة والانجيل . فهل لنا ان نعجب اذا احتج الناس على نحو اشد عنفا عندما يحاول المنهج العلمي ان ينفذ الى الامور الخلقية ، وان يعالجها بنفس المنهج الموضوعي الصارم الذي تعالج به بقية الظواهر الطبيعية .

ثانيا — ينحصر هذا الاعتراض في المناداة بان الواجب الاخلاقي لا يمكن

التعرض له بالنقد ،وانه يتصف بالقداسة ، فلما كان نوعا من الوحي الطبيعـــي (ويقول كانط انه وحي عقلي) تطلب احتراما مطلقا ، وهكذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تمحيص تاريخي او انساني (ونقول) لا شك في ان الواجب يســود لضمير الفرد على هذا النحو ، وقد وصفه كانط وصفا دقيقا تاما ، ولكنا نستطيع ان نقبل وصفه دون ان نرتضي تأويله ، وليس من المستحيل ان نفسر الصفات الـتي ينطوي عليها الواجب الاخلاقي في نظر ضمير الفرد ، دون ان نسلم بكل ماتحتوي عليه "ميتافيزيقا الاخلاق" و "نقد العقل العملي" من الكلام على : الواجب النهائي والقانون الذي يفرض نفسه باعتبار صورته فقط ، لا باعتبار مادته ،واستقلال الارادة والسببية المبنية على الحرية ، والطابع العقلي ، وملكة الغايات ، ومبادئ العقل العملي وهلم جرا ، وتزعم المذاهب الاخلاقية التجريبية والنفعية انها تستطيع القيام بهذا العمل ، وهذا على العموم هو شان جميع المذاهب الاخلاقية التي لا تعتمد على الحدس ، والتي تميل شيئا فشيئا الى اتخاذ صورة علمية ،في حين ان المذاهب التي تعتمد على الحدس كمذهب كانط نفسه ـ تتجدد من باب اولى نحو الصور الدينية

ثالثا ـ يتضمن هذا الاعتراف مبدأ غير بديهي ،ولم يقم عليه برهان ، فهـــو يسلم بان اوامر الضمير تهدي للانسان في صورة الواجبات لانه يتصور انها مطلقـــة ، وما كان له ان يطيع هذه الاوامر لو لم ترجع ، بحسب اصلها ،الى مصدر خفـــي علوي ،فالواجب يفهمه ،او يشعر به في الاقل ، انه يساهم في حقيقة متميزة عن الطبيعة التي يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته ،من حيث هو كائن حسي ،ومن هنا استحال عليه ان يتملص من الواجب الذي ليس ثمة وجه شبه بينه وبين البواعث الاخرى الـتي

تدفعه الى السلوك ، مهما كان من شان هذه البواعث . فالواجب يفرض نفسه ، لانه من نوع اخر ، لكن ربما كان الامر على خلاف ذلك . بمعنى اننا لا نتصور الواجب على انه امر مطلق الا لانه يبدو لنا واجبا قاهرا . وتلك هي الطريقة الطبيعية (التي كان ينبغي اتباعها) حتى نفسر بها لانفسنا صفات الواجب . وقد كان المعاني الكلية العامة للاجناس والانواع لما تجسدت في الفاظ اللغة اصبحت "مثلا" ، ونشا منها العالم المثلي في الفلسفة النظرية القديمة ومن ثم بات انها تفسر الاشياء والكائنات التي تقع تحت التجربة ، كذلك الامر في البحث النظري في الاخلاق لدى المحدثين ، لان الاوامر الاخلاقية لما كانت توجد في ضمائر الافراد على هيئة واجبات مطلقة عامة ، ادى ذلك بالضرورة تتريها الى الايمان بان الواجب يرجع بحسباصله الى عالم اسمى من عالم الحس ، حتى لا نقول انه يرجع الى اصل الهي ، وقد استخدم هذا الاصل بدوره في تفسير وجود هذه الواجبات في ضمير الفرد . وهكذا فان الصيغة المجردة التي صيغت فيها المشكلة بدت انها تفسر لها ، لما يحدث ذلك كثيرا في بحوث ما وراء الطبيعة .

واذا فحصنا الافعال التي يعتقد الناس ، في الواقع ، ان من واجبهم القيام بها او عدم القيام بها ، واستخدمنا اساليب طريقة المقارنة التي يجب استخدامها عندما يكون الامر بصدد الظواهر الاجتماعية (نقول اذا فعلنا ذلك) ، بدلا من البحث النظري الجدلي في معاني الواجب والقانون الاخلاقي والخير الطبيعي والخير الخلقي واستقلال الارادة . وجدنا ان النتيجة الاتية تميل الى فرض نفسها علينا وهي : ان الاوامر والنواحي التي تمليها الاخلاق اليوم باسم الواجب كانت

تعلق فى عصور سابقة باسم شيء اخر : فاحيانا كانت هذه الاوامر والنواحى نتيجة لعقائد اندثرت ، فى حين ان الاعمال الاخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها . واحيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها . وهذا التفسير الاخير الذى كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون انه صادق فى جميع الحالات ليس صادقا الا فى بعض الحالات فقط . فكل شيء محرم لانه يفضى الى نوع من الدنس "تابو" ويمكن ان يظل شيء من الوجهة الاخلاقية بعد ان كان محرما من الوجهة الدينية ، ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذى نشعر به لدى قتل الانسان لاحسنا ، على غرار الرجل الهندى ، بغير صنوف الندم لو اكلنا او لبسنا فقط طعاما حيوانيا ، ولكان احساسنا ، فى هذا الحال ، مثيلا تماما باحساسنا فى حالة الاشتراك فى جريمة قتل . لدى جميع الشعوب ، وفى جميع مراتب الحضارة ، نجد دائما عددا من الاوامر والنواحى التى لا يستطيع الفرد انتهاك حرمتها دون ان يصبح فريسة لاقسى انواع الندم ، بل قد يكون هذا الندم قاتلا فى بعض الاحيان . ولكن الاعتراض يسقط حينئذ . فاذا كان الامر الاخلاقى لا يدين بنفوذه لاقناع نظرى ، او لمذهب فكرى ، فمن الممكن ان يعتمد على قوته الخاصة ، وان يستمر مدة طويلة فى الاقل ، مهما يكن من امر النواهى التى يستخدمها العلم فى دراسة الاخلاق . والشان فى ذلك شان علم الاديان الذى يؤكد حتى الان — فيما يبدو — الى تغيير ملموس فى العقائد الدينية . ولما لم يكن الطابع الالزامى للاخلاق الشيعة فى الوقت الحاضر وليد التفكير فان الوهن لا تطرق اليه بسبب هذا التفكير نفسه . ونقول بالاختصار بان الفلاسفة اذ كانوا

لا يصنعون الاخلاق فان العلماء لا يعهدونها كذلك . فهم يوجدون هنا حيال ظواهر موضوعية حقيقية ، على الرغم من انها لاتحتل جزءا من المكان ، كما هي الحال في الظواهر الطبيعية . فوظيفة العلماء هامة جدا ومتواضعة في الوقت نفسه . وهي تنحصر باسرها في دراسة الاخلاق لمعرفتها ، وفي معرفتها لتعديلها ، فيما بعد ، على اسس عقلية بالقدر المستطاع .

واذن فالخطر الذي ثارت له النفوس ليس الا خطرا وهميا ، ولا تتوقف جميع الاشياء التي يجب القيام بها او عدم القيام بها على النظرية الاخلاقية التي قد يفضي بنا اليها التفكير ، كذلك لا تتوقف عليها علاقاتنا باقاربنا ومواطنينا والاجانب ، وواجباتنا وحقوقنا في مسائل الملكية والاخلاق الجنسية وعلم جزاء فواجباتنا محددة سلفا ، والضغط الاجتماعي يفرضها على كل امرىء منا . وقد يستطيع الانسان ، في بعض الحالات ، ان يقاوم هذا الضغط ، وان يسلك مسلكا مخالفا لما يتطلبه منه . لكنه لا يستطيع تجاهله ، ولا يستطيع بحال ما ان يتخلص منه . واذا لم نتحدث عن العقوبات الايجابية التي توقع في الجرائم والتي حددها قانون العقوبات ، فان الضغط الاجتماعي يدل على وجوده بعقوبات "الشائعة" وقد كان "دوركايم" محقا عندما اطلق عليها هذا الاسم . كذلك يدل هذا الضغط على نفسه يلوم الانسان لنفسه . وليس لدينا وسيلة اخرى للخلاص من هذا اللوم الا بالتبلد الاخلاقي الذي يبدو في نظرنا اسوا انواع الانحلال . وليس هناك ما هو اشد ثمنا من الضمير الخلقي الهادي الذي يتمسك بالعرف . فكل فعل لا يبيحه الضمير الخلقي ، اما صراحة واما ضمنا (لانه

كثيرا ما يتسامح بحسب الواقع فى امور يبدو انه يحظرها من جهة المبدأ) يصبح موضعا لحكم صارم • وتؤدى هذه الصرامة بوجه عام الى فرض الطاعة ،وتكفل احترام القاعدة ، ولو بحسب الظاهر فى الاقل • وتنتقل هذه القاعدة من جيل الى اخره ويحتفظ الناس بها بروح التقليد ،وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع •

وفى الواقع يبدو ان احد الشروط الرئيسية فى وجود مجتمع من المجتمعات هو ان يوجد تشابه اخلاقى كاف بين اعضاء هذا المجتمع • ومن الضرورى ان يشعر هؤلاء بنفس النفور تجاه افعال خاصة ، وبنفس الاحترام تجاه افعال وافكار خاصة اخرى ، وان يشعروا بنفس الواجب الذى يدعوهم الى اتخاذ مسلك معين فى ظروف معينة ،وهذه هنا احدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الاخلاقية التى تقول : ارغب فى هذا الشىء ،ولا ترغب فى هذا الشىء • والضمير الخلقى العام وهو المعين الذى تستقى منه ضمائر الافراد • فهو يمدها بوجودها ،وهى تمده بوجوده فى الوقت نفسه • واذن فجميع الضمائر تقوم برد فعل ضد ما ينذر باضعاف هذا الضمير العام ،ويجعل وجود المجتمع مهددا بالخطر على هذا النحو • ولقد كان رد الفعل عنيفا جدا فى الوقت الذى لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية وحينما كان اى عصيان او اى تعديل لضروب السلوك الاجبارية يصب على الجماعة غضب القوى الخفية وانتقامها • وكان من الممكن ان يفضى خطأ احد افرادها الى هلاك الجميع ،ولو كان خطأه من غير قصد • واليوم لا يشعر الناس فى حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعى ،ولا يفهمونه على هذا النحو • ففى اكثر الاحيان لا تلزم افعال الفرد احدا سواه ،ولا تنتقل مسئولية الجنحة او الجريمة التى يقترفها

شخص الى غيره من الاشخاص. وقد اصبحت فكرتنا عن المسئولية مختلفة كـــــل الاختلاف عما كان في الماضي. لكن متى احس الضمير الخلقي العام انه خدش نفسي قواعده الجوهرية كان رد الفعل الاجتماعي عنيفا جدا. فالذي يحاول تعديـــل فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفي والاجتماعي في الوقـــت الحاضر يوشك ان يعد خائنا ومواطنا غير صالح. والذي يفكر في تعديل قانـــون الملكية (ولا مندوحة عن تعديله) يعد من انصار العنف، ويجلب على نفسه احتقار "الشرفاء" من الناس وكذلك الامر فيما يتعلق بالاخلاق بين الجنسين وعدد كبير من المسائل الاخرى التي يمكن تعدادها. وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالـــت ظاهرة عامة حتى يومنا هذا. ولسنا في حاجة الى الالتجاء الى مثال يعـــــض المجتمعات كالصين التي حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا في النصوص القديمة، الى درجة ان فكرة التعديل نفسها محظورة سلفا باعتبار انها منافية للاخلاق. (الفسينيون يرون) انه ليس من الممكن الا ان ينحصر كل اصلاح فـــي العودة الى المنابع الاولى، اي الى ذوفنشيوس ومنشيوس. وليس هما الامبراطوريا للقدماء. وليس الضمير الخلقي العام في المجتمعات الاوربية اقل محافظة من ذلك. ولكن التغيرات التي تطرأ على مجموعات الظواهر الاخرى، وبخاصة في الظروف الاقتصادية وفي العلوم، تؤدي بالضرورة الى رد فعل يظهر اثره فـــي القانون والعقائد، واخيرا في السلوك الاخلاقي. ومع ذلك نرى في هـــــذه المجتمعات نفسها ان التغيرات التي تطرأ على الافكار والمعتقدات الخلقيـــة في اثناء حياة جيل واحد قليلة الاهمية بالضرورة.

ولما كانت الاخلاق ترتبط في نظر كل ضمير فردي بشعور داخلي قوي بالحرية اعتقد الانسان طوعا ان الحرية الفردية في التصرف كثيرا ما تظهر في الامور الاخلاقية الا يتوقف على ، في كل لحظة ، وفي الف حالة وحالة ، ان اطيع القاعدة الخلقية او اعصاها من الاكيد ان لنا حق الاختيار . ولكن ليست لنا حرية التصرف ، فانا نستطيع اختيار احد امرين ، كان نريد الامانة او نحتفظ بها ، وكان نقول الحقيقة او نكذب ، وكان نشجع احدى الديانات او نرفض اتباعها . لكن ليس في طاقتنا ان نخرج عن هذين الامرين معا ، اي اننا لا نستطيع ان نسلك مسلكا ثالثا مخالفا لهما . كذلك لا نستطيع ان نتصور او نحقق نوعا ايجابيا من السلوك مخالفا للذي تقرره القواعد الخلقية . ولا يحدث ذلك في الواقع ابدا . فسواء احترام الانسان قاعدة خلقية ام خرج عليها فان ضميره يظل في نفس الاتجاه اذا شعر بنفس العواطف واحتفظ بنفس الافكار التي يشعر ويحتفظ بها هؤلاء الذين يراعون هذه القاعدة . فالفعل يظل على حاله دائما ، ولكنه يصحب في احدى الحالتين بعلامة ايجابية ، وفي الحالة الثانية بعلامة سلبية . وفي الجملة ليس من الممكن ان يتصور المرء فكرة وجود اتجاه ثالث .

وحينما تظهر من عصر الى اخر حركة اخلاقية حرة : (كسقراط والمسيح والاشتراكيين فلا مفر من ان تصبح موضعا للاستهجان ، وان تقاوم باعتبار انها حركة ثورية ، ولا بد من ان يكون الامر على هذا النحو ، لانها تعد خطرا يهدد الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب ، ومن ثم فهي خطرة على مجموعة النظم الاجتماعية السائدة ، اما مجرد الانحراف فكيف ، على نحو ما ، بالقاعدة التي انتهكت

حرشها ، لانها تتوقع مثل هذا الانحراف ،وتعاقب من يقوم به . اما ما يخالف القاعدة فانه نذير بالقضاء عليها ويثيرنوعا من القبح اشد صرامة . وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة الا نادرا جدا . وفي اكثر الاحيان يجب ان يكون انحلال الحقوق والواجبات التي كان يعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد اخلاقية حقيقية . ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائما على حدة ، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات ،بل يتضمن احيانا الثورات السياسية والاقتصادية والدينية والعقلية . وفي وسط هذه المجموعة الكبيرة من الافعال وردود الافعال المتشابكة يعسر علينا القول متى حدث تغير خاص في لحظة معينة ،واذا ما كان هذا التغير سببا او نتيجة .

فليس من المستحيل اذن ان نتصور الضمير الخلقي بطريقة تخالف الطريقة القديمة التي كانت تتصوره وعلى انه اشتراك خفي في فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحس ، ويمكننا في لحظة معينة ان نفهم مضمون هذا المثال الاعلى على انه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التي تخضع للظواهر الاجتماعية الاخرى ،وتؤثر فيها بدورها في الوقت نفسه . فاذا علمنا تاريخ شعب معين ، ودياناته وعلومه وفنونه وعلاقاته بالشعوب المجاورة له ، وحالته الاقتصادية العامة ،وجدنا ان مجموعة هذه الظواهر تحدد اخلاقه ،وان هذه الاخيرة تترتب عليها . فكل حالة اجتماعية محددة تمام التحديد مجموعة (متفقة ان قليلة او كثيرا) من القواعد الاخلاقية المحددة تماما ،وهي مجموعة واحدة فقط . وبهذا المعنى تختلف الاخلاق الافريقية عن الاخلاق الحديثة والاخلاق الصينية عن مختلف الاخلاق الاوربية .

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات امكننا ان نعد اخلاق مجتمع معين في وقت معين ظاهرة قدر لها ان تتطور بسبب تطور مجموعات الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وانها تتطور ولو قليلا في كل عصر . لكن الانسان لا يشعر بها على هذا النحو ، بل تفرض نفسها بصفة مطلقة فلا تغتفر عصيانا او عدم اكتراث . اضف الى هذا انها لا تبيح النقد . واذن فسلطانها يظل دائما ثابت الاساس ما دامت حقيقية . لكن قد يتفق ان يتطرق الوهن الى سلطان احد الاوامر الاخلاقية . ففي المجتمعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الاوروبية يتردد صدى التغييرات الاقتصادية الكبرى في الاخلاق ويحددها سلفا . مثال ذلك ان الضمير المعاصر يميل شيئا فشيئا الى الاعتراف بان النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت . وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد ، تلك الاحتجاجات العنيفة التي غالبا ما تكون صادقة ، فان هناك فكرة تزداد وضوحا على الدوام ، وهي ان الملكية نظام اجتماعي ، وان قوانيننا الخاصة بالميراث التي استنبطت من القانون الروماني قد اصبحت خيفة . فهل يدل ذلك على شيء آخر سوى ان التحول الاقتصادي في مجتمعنا يتجه في هذه الناحية إلى انشاء قانون جديد واخلاق جديدة ؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون : ان المجتمع في ضياع ، وهم في سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية . وهم يعلنون ان المذاهب الاجتماعية والاخلاقية التي تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائلة (بالحق الطبيعي) هي المسئولة عن الكارثة التي لا مفر منها . ولكنهم يخطئون هدفهم ، لان هذه المذاهب تقرر ان جميع القوانين نسبية ، ولانها تضع جميع القواعد الاخلاقية موضع النقد الاجتماعي . فكيف يتفق ان يوجد من بين هذه القوانين وهذه

القواعد عدد قليل مزعزع الاركان وعلى شفا الانهيار؟ ولماذا كان بعضها مهددا بالخطر وليس بعضها الاخر؟ اليس السبب في ذلك أن الضعف قد تطرق من جانب اخر الى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد ؟

وربما قال بعضهم : لنسلم ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" توجد وجودا موضوعيا "كالطبيعة المادية" ، لا تهدم في الواقع سلطان القواعد الاخلاقية وانه اذا تزعزع هذا السلطان في موضع ما فذلك نتيجة حتمية لمجموعة الظروف الاجتماعية لكن يبقى اعتراضان يجعلان من العسير قبول هذه الفكرة . واحد هذين الاعتراضين عملي والاخر نظري .

فاولا يزعم بعضهم انه ليس من المهم ان يكون علم الطبيعة الاجتماعية "او علوم الطبيعة الاجتماعية بعبارة ادق ، في مرحلة نشاته ، وان الفن العقلي الذي يجب ان يقوم على اساس هذه العلوم اقل تقدما منها . فقواعد السلوك ليست تلك التي تعوزنا الى هذا الحد . ويرشدنا الضمير بقوة قاهرة الى ما يجب واجبنا ، ويشعرنا الضغط الاجتماعي بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه القواعد . وهذا السلوك العملي يوجد بقوته الخاصة ، وهو يفرض علينا نفسه بنفسه في انتظار ادخال تعديلات عقلية على السلوك العملي ، وهي تلك التعديلات التي لا تحدث دون ريب الا في المستقبل البعيد — ان هذه الملاحظة ليست صادقة الا على وجه العموم . وينبغي لنا ان نتبين الامر . لا ريب في ان هناك عددا كبيرا من الافعال التي يأمر بها الضمير او ينهى عنها دون تردد . فاذا

اعتبرنا هذه الافعال وحدها فلربما بدا الكلام السابق مقنعا . لكن توجد افعال اخرى يقف الضمير امامها حائرا ، وهناك حالات نشعر فيها بان المجتمع يضغط علينا ، ومع هذا فاننا نشعر في الوقت نفسه بان لدينا ميلا ، وبان هناك اسبابا تدفعنا الى مقاومة هذا الضغط . وتوجد ميول واسباب اخرى توحي الينا بالطاعة . وهل هناك من يجهل هذه المشاكل التي يحار امامها الضمير ، والتي يجتازف فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير مباشرة ، والتي يتوقف فيها كل نشاطنا في المستقبل على الحل الذي نرتضيه ؟ ان هذه الازمات الاخلاقية التي لا يستطيع تجنبها اي ضمير خلقي مرهف الى حد ما توجد في كل زمان ، ولكن ربما كانت اكثر حدوثا واشد خطرا في زمننا منها في اي زمن اخر ، بسبب تقدم روح النقد الذي يطبق على المسائل الاخلاقية والاجتماعية . فاذا اردت الخروج من هذه الازمات فاي عون اجده في علمك الذي ما زال يحبو ، وفي فنك العقلي الفقير التي لم تتحدد معالمه بعد ، وما جدوى الامل في ان السلوك العملي الراهن سوف يعدل يوما ما طبقا للنتائج العلمية ؟ فمن الواجب ان افهم اليوم اذا كان لي ان احاول تعديله حسبما استطيع ام لا ؟

ربما كان التفكير النظري الاخلاقي القديم ينطوي على بعض نقاط الضعف . ومع هذا فانه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المشاكل . وكان يحدد للنشاط الارادي مثالا اعلى للعدل او للمصلحة العامة يتلخص في تحقيق اكبر قسط من السعادة لاكبر عدد من الناس . وكان المرء يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الاعلى . ومن العسير ان ننكر ان هذا الجواب لم يكن واضحا على الدوام وضوحا كافيا ،

وان الخطأ كان يتسرب في اكثر الاحيان الى تطبيقات هذا المبدأ ،وانه كان من الممكن تفسير هذا المثال الفعلي تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف في الناحية العملية ،وان كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتجون به . لكن اليس بوجود اتجاه ما ،ولو لم يكن كافيا افضل من عدم وجود اي اتجاه اصلا ؟ انا نريد ان نكون عدولا وان نعلم الجانب الذي يوجب علينا العدل اختباره في المشاكل الاجتماعية الكبرى في عصرنا .

فاذا عرضت علينا فكرة عن العدل فكيف لا نتشبث بها ، ولو كانت غير كافية ؟ وفي كل حال لن نترك هذه الفكرة الا لقبول فكرة اخرى اكثر دقة وصدقا منها ،اي اكثر جمالا ، ولكننا لن نطرحها جانبا لندع مكانها خلوا ، حتى يتسنى لنا العلم الامثل في فكرة جديدة .

(ونقول) : ان الظاهرة التي يشير اليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية . فاننا لا نجد السهيل ممهدا دائما امام سلوكنا . وفي مجتمعاتنا يلقى ضمير كل انسان ،ان عاجلا وان اجلا ، مشاكل شديدة الخطر ،فيتردد في اتخاذ قرار حاسم فيها . وما ابعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التي سبق ان استشهدنا بها ، ووصفناها بحسن انفسنا . لكنا درسناها طبقا لما تهدو عليه من الوجهة الموضوعية بدلا من ان نفحصها فحصا ذاتيا ، اي طبقا للصورة التي تتشكل بها في ضمير الفرد ، وقد لونت بالعواطف التي تثيرها هذه الصورة في ذلك الضمير . ولقد بينا ان الاخلاق تتطور بالضرورة ، وان تطورها ناجم عن الصلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الاخرى ،وان هذا

التطور لا يمكن ان يتم دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام ، تلك الضروب التي تعبر عن نفسها في مجال الصالح بانواع من النضال ، (كما تعبر عن نفسها) داخل الضمير بالتضارب بين الواجبات . وفي بعض الاحيان يبدو انه لا مخرج من هذا التضارب ، ولو بحسب الظاهر في الاقل . وحينئذ لا يستطيع الانسان ان يناقض الفكرة العلمية عن الطبيعة "الاجتماعية" بظاهرة تعترضها هذه الفكرة اعترافا صريحا ، وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة اكثر تعقيدا من ذلك فيما يمس الصعوبة التي نشعر بها عندما نريد حل هذه الازمات الاخلاقية ، وفيما يتعلق بالعون الضئيل الذي نجده في تطبيقات العلم الاجتماعي . ويبدو ان الحيرة التي نقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد التي نتجه حتى القواعد الاخلاقية . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى تنجم هذه الحيرة ، ضرورة عن زيادة سرعة التطور الاجتماعي التي تعد من اشد الظواهر بروزا في حضارتنا . ومن الضروري ان يؤدي هذا التطور الى تطور الاخلاق . ويقضي تطور الاخلاق بدوره الى انهيار بعض القواعد الخاصة والى ظهور بعض الواجبات الجديدة وفي الجملة يميل هذا التطور الى زعزعة اركان هذا الاستقرار التام الذي يبدو انه الطابع الجوهري في الاوامر الاخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطيء جدا ، ففي المجتمع الاقطاعي او المجتمع الصيني يحدد السلوك ، بصفة عامة حتى في ادق تفاصيله ، ويكون تحديده عن طريق الاوامر الاخلاقية التي لا يفكر قط احد في مناقشتها . ويبدو هذا الامر على نحو شديد الوضوح لدى الصينيين بصفة خاصة ، بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الاخلاق وبين اداب اللياقة ، كما هي الحال

الاوربيين • ولكن الامر على خلاف ذلك بالنسبة الينا • فقد الفنا افكار التطـــور الاجتماعي ،بل افكار الثورة ،وكنا شهودا فى خلال القرون الماضية على تغـــيرات اجتماعية واقتصادية غاية فى الاهمية • وانا لنرى اليوم ان العلم يضع النظـــم الاساسية فى كل مجتمع موضع المناقشة عند ما يبحث فى طريقة تكوينها ،وعند ما يدرس مختلف نماذجها بطريقة المقارنة • فكيف لنا الا نعد فكرة النسبية العامة الـــى الاخلاق ؟ وكيف لا يفضى بنا هذا المسلك الجديد الى الحيرة اكثر مما كانـــت تفضى اليه فيما مضى مطابقة جميع ضمائر الافراد للضمير الاخلاقى العام ، على نحو لا يقبل المناقشة •

وكلما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا اننا اكثر تردد ا ، بـــل وجدنا انفسنا احيانا اشد عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة • ان هذا ما يؤسف له • ولكن هل يتوقف علينا الا يكون الامر كذلك ؟ فمن ذا الذى يكفل لنا اننا لا نلتمس قط مشكلة خلقية عملية الا وجدنا حلها فى متناول ايدينا ؟ اننا نفرض ضمنا انـــنا قادرون على حلها ،ولا نشعر بالضيق عندما يكذب الواقع هذا الفرض • ومع هذا ، فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بان هذا الفرض حقيقة اكيدة ،ونحن نشبه المريض العادى من الناس الذى يعتقد انه من الواجب ان يوجد لكل مرض ما يقابله مـــن العلاج ، وان على الطبيب ان يحدد المرض ، وان يقرر العلاج فيختفى الـــداء وشيكا • وحقيقة الامر تجرى الامور بمثل هذا اليسر فكم من علل يحار فيها الطـــبيب ، وتتحدى فن العلاج فى الوقت الحاضر كذلك الامر فى الاخلاق ، فكلما زادت معرفتنا

بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الاكيد البدائي ، وزاد عدد المشاكل التي تعترض ضميرنا ، تلك المشاكل التي لن نجد لها حلا ، وعلينا ان نتوقع ذلك الامر ، طوعا او كرها .

فهل معنى هذا انه يجب علينا ان نعترف بالعجز بداءة ، والا نهتم بالمشاكل لعدم وجود حل عقلي في الوقت الحاضر ، وان ننتظر حتى تحين تلك الساعة البعيدة التي نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل ؟ ليس الامر هكذا البتة ، اذ لا يدور بخلدنا ان نسلك مسلك المتشككين ، وان نتبع العادة فنقول : "ولم لا" ؟ ان كلا الامرين سواء . ان هؤلاء الذين يؤمنون بامكان التقدم في الامور الاجتماعية ، وبان هذا التقدم يتوقف على العلم ابعد الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع المواقف الاخرى التي يمكن تخيلها . وليس من الممكن التوفيق بين الثقة في العقل وبين الرضا بسلوك تقليدي محض ، وليس من الممكن ، بصفة خاصة ان تنصح هذه الثقة بالاكتفاء بهذا السلوك دائما . وحينئذ فما الذي تمليه هذه الثقة في الحالات المشكلة ؟ وانها تنصح باتخاذ الموقف الذي يبدو انه اكثر مطابقة للعقل من غيره في الحالة الراهنة لمعلوماتنا . والفن الاخلاقي مضطرا الى ان يحذو حذو فن العلاج ، فلم يجد الطبيب نفسه امام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا . اما الغموض الاعراض ، واما تضاد العلامات التي يقف بعضها عقبة في سبيل بعض ، فهل يكتفي الطبيب بان يمتنع امتناعا تاما عن البت في امر العلاج ؟ انه كثيرا ما يتدخل ، لكنه يتدخل بحذر ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحدسه ، فاذا لم يهتد الى العلاج العلمي الذي سيحدده العلم ، يوما ما ، حاول في الاقل ، العلاج الذي

يعد وله اليوم اكثر مطابقة للعقل . وسنميل الى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عددا كبيرا من المشاكل التي تعترض الضمير في الوقت الحاضر — حقا انها حلول تقريبية ، قريبة او بعيدة من الحقيقة ويختلف حظها من اليقين . ومع ذلك فهي تحق لنا — فيما عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها — ان نسمل هذه الحلول . ان روح العلم الوضعي ابعد ما يكون عن هذا المطلب الذي تعبر عنه الصيغة الاتية : "كل شيء او شيء البتة" . لكن هذه الروح قد الفت التقدم البطيء والحلول التي يهتدي اليها المرء على مراحل متتالية ، كما الفت النتائج الجزئية التي تكمل شيئا فشيئا . وهي لا تنفر من الحقائق النسبية او المؤقتة ، لانها تعلم انها لسن تصل الى شيء اخر .

وبقي اعتراض خير . حقا ان الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة الى حد كبير او قليل : ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" شبيهة "بالطبيعة المادية" تعترف ببقاء سلطان القواعد الاخلاقية من الوجهة الواقعية . ولكن ما اهمية هذا الاعتراف اذا اختفت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية ؟ انا نعرف بان ضميرنا الفردي يستمر على وفاق مع الضمير الخلقي العام في عصرنا ، وان الضغط الاجتماعي يؤدي الى نفس النتائج التي كان يؤدي اليها من قبل . ولكننا سنعلم اننا نخضع له ان طوعا وان كرها ، كما نخضع للقانون الطبيعي الخاص بالثقل . فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين اخلاص المرء الذي يسيطر على نشاطه لمثال اعلى في العدل والخير ؟ ان الاخلاق ستفقد كل شيء حتى اسمها ، لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة ، وكانت جزءا لا يختلف عن اجزاء الطبيعة الاخرى .

ان هذا الاعتراض يعود الى الظهور دائما . ولقد لقيناه في صور اشد ماتكون اختلافا فيما بينها . اما ان الواجب يعد في نظر الضمير بطابع مقدس، وانه يوجب عليه احتراما دينيا فهذا امر لا ينكره احد . ولكن اذا استنبط المرء من ذلك انه لا يمكن حقيقة الا ان يكون الواجب من اصل اسمى من عالم الحس، وان الاخلاق تنفذ بنا الى عالم علوي فمعنى هذا انه لا يفعل سوى ان يفسر الشيء بنفسه . (حقا) قد تكون صفات الواجب، وصفات الضمير الخلقي على وجه العموم، نتيجة لمجموعة من الشروط التي تتحقق، على وجه التقريب، في كل الجمعيات الانسانية المتحضرة الى حد ما . وذلك هو الفرض الذي يقضي العلم الاجتماعي بانه اكثر الفروض مطابقة للظواهر ويجب ان نعتقد ان هذا الفرض لا ينطوي بصفة خاصة، على شيء يخدش الشعور، لان بعض الفلسفات النجريبية والنفعية قد عضدته منذ العصر القديم، وبزمن طويل قبل ان تكون هناك فكرة عن انشاء علم الاجتماع .

اما فيما يمس المقابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية اخرى نتصورها او نتخيلها بحيث يكون العدل وحده مسيطرا فيها، وهي الحالة التي نسميها "مثالا اعلى" ، لتلك في الواقع هي الطريقة التي نعتقد انها افضل الطرق للشعور بان الاخلاق تسمو بنا عن الواقعية المحضة . ومع هذا فليس ذلك لمثال الاعلى، في حقيقة الامر، الا صورة خيالية الى حد ما نجردها من الحقيقة الاجتماعية التي نتخيلها في الماضي البعيد، او المستقبل الذي ليس اقل بعدا . وقد كان هذا المثال الاعلى في نظر القدماء العصر الذهبي . اما في نظر المحدثين فهو "مدينة الله" او مملكة العدل . ولكل عصر معين من كل حضارة

مثاله الاعلى الذى يميزه عن غيره ، وشانه فى ذلك تماما شان فنه ولغته وقانونه ونظمه ومثاله الدينى الاعلى ، وبالاختصار يعد هذا المثال الاعلى ، على وجه الدقة ، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية ، التى يقابل الناس بينها وبينه . لكن العناصر الخيالية التى تدخل الى حد كبير فى تركيبه تسمح بتمييزه والتفرقة بينه ، وبين الوضع الراهن حتى يتخيله الناس اما فى الماضى واما فى المستقبل .

وفى هذه الحالة الاخيرة يكون المثال الاعلى تلك الصورة التى تتشكل بها فكرة التقدم الاجتماعى فى نظر هؤلاء الذين لم يكونوا بعد لانفسهم فكرة "وضعية" وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يضيقون صبرا باحتمال الشرور والمظالم فى وضعهم الراهن دونوا لانفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة خاصة ولكنها تبعث على السلوى ، اى (تخيلوا) عالما يكون فيه الناس جيدين وخيرين ، وتخضع فيه ضروب الأثرة ، دون عسر ، للخير العام ، وتفضى فيه النظم الى هذا الخير دون قهر أو ايلام لأى انسان ، ولكن اذا صعدنا الى ماضى الانسانية البعيد وجدنا هذا النوع من صنوف الخيال فيما يمس العالم المادى . فقد طاب للانسان فى كل مكان ان يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعد مصدرا لكثير من الامه واوصابه ومخاوفه ، وبين طبيعة خيالية رحيمة عذبة لا يخشى فيها الجوع او العطش او المرض او شدة الحرارة او البرد .

" سوف يجعل الدفء لباسا والعشب مهادا " .

وما زالت ابعض آثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف

الفرادیس أیضا . وهی لا تصور لنا جنسا انسانیا اکثر سذاجة نحسب ، بل جنسا أشد تحررا من الألم والخطیئة .

والیوم قد اقلع الناس عن تخیل طبیعة مادیة مختلفة عن تلك التی توجد فی الواقع وأخذ الباحثون علی أنفسهم مهمة أکثر تواضعا وأشد جرأة ، فی الوقت نفسه وهی السیطرة علی الطبیعة الحقیقیة عن طریق العلم والتطبیقات التی یسمح بها . وکذلك الأمر فیما یتعلق بالطبیعة الأخلاقیة ، فاذا أصبح المرء أکثر الفا لفکرة "الطبیعة الاخلاقیة" ، ولم یتخیل ظواهرها الا تصورا فی الوقت نفسه ، قوانین الاستقرار والتطور التی تخضع لها فانه سیقلع عن المقابلة بین هذه الطبیعة وبین مثال اعلی یستمد أشد عناصره تحدیدا من هذه الطبیعة ، وسیتجه مجهود العقل الانسانی نحو معرفة القوانین التی تعد شرطا ضروریا — ان لم تکن دائما شرطا کافیا — فی تدخلنا العقلی فی مجموعة الظواهر الطبیعیة ، وسیحل الکشف المنهجی عن الحقیقة محل الفکرة الخیالیة عن أحد المثل العلیا .

وهکذا ننتهی الی فکرة فن عقلی یعتمد علی أساس العلم بالحقیقة الاجتماعیة ، وان التسلیم بان لهذه الحقیقة قوانینها الشبیهة بقوانین الطبیعة المادیة لیس معناه ، بحال ما ، انها تخضع لنوع من المصیر المحتوم ، او انه یجب علینا الیاس من ادخال ای اصلاح علیها . فعلی عکس ذلك یعتبر وجود هذه القوانین نفسه شرطا فی امکان العلم . ومن ثم فوجودها یجعل التقدم الاجتماعی القائم علی التفکیر امرا ممکنا ایضا . وفی هذه النقطة ایضا تبدو المقارنة بین "الطبیعة الاجتماعیة" و"الطبیعة المادیة" عظیمة الدلالة . ویبدو لی ان تلك الطبیعتین لم توجد ولم

تبعها اسبابها من اجل سعادة الانسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير . وقد استطاع الانسان تسخير احدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا ، واذا كان تقدم العلوم في المستقبل مثيلا بتقدمها في القرون الثلاثة الاخيرة جاز لنا ان نعقد امالا واسعة على هذا التقدم وبالمثل عند ما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكن مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية ، فمن الممكن التفكير في ان تطبيقاتها ستكون ثمينة جدا هي الاخرى . لكن للاسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا عنا ، لان العلوم الاجتماعية نفسها مازالت في خطواتها الاولى ، ولاننا لا نكون لانفسنا فكرة واضحة عما ينبغي ان تكون عليه تطبيقاتها . وسيكون احد ضروب السلوك او النظم او القوانين وردة للخطر اذا كان هذا السلوك او النظام او القانون مناهيا لنتائج الظواهر التي حددت على خير وجه . وانا لنرى اليوم بعض الامثلة التي تدل على هذا التقدم لقد اقلع الناس عن اساليب كانت تعد جيدة فيما مضى ، بل كانت تعد ضرورية مشروعة انها مفيدة ، في الواقع ، لنفس الغاية التي كانت تهدف اليها — وقد بين لنا علم الاقتصاد السياسي هذه الامثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة ، وعد ساعات العمل في المصانع الى ست عشرة او ثماني عشر ساعة ، وسرية التحقيق الجنائي وهلم جرا) . ولكنا تقدم العلم زاد عدد الفرص التي يمكن الاستعاضة فيها عن الاساليب التقليدية باساليب عملية اكثر اتفاقا مع العقل ، او اقلع الناس ، في الاقل ، عن التدخل في مجرى الظواهر ، تبعا لاراء فاسدة تؤدي الى اسوا النتائج ، وكم تخلف الطب والجراحة ، قبل مرحلتهما العلمية التي لم تكد تبدأ الا بالامس ، وزر اخطاء لا سبيل الى اصلاحها . وبالمثل كم من جهود ضائعة ، وكم من نشاط يبذل في غير

وجهه ، وكم من ضروب الالم واليأس توجد اليوم بسبب قانوننا الاجتماعية التي مازالت في هذه المرحلة ، وبسبب سياستنا واقتصادنا السياسي وتربيتنا واخلاقنا . ونحن نلحظ هذا الامر ، وهو ان اخلاقنا تتجه الى فقدان طابعها المطلق الغيبي لكي تبدو لنا في مظهر الشيء النسبي الذي يخضع للنقد . ومن الواجب ان يكون هذا الامر ، الذي يعد حادثة سعيدة كبرى ، سببا في فرحنا بدلا من ان يكون نذيرا بالخطر . وتلك هي الخطوة الاولى في طريق العلم : وهي طريق طويلة وشاقة ، لكنها الطريق الوحيد الى الخلاص .

لكن ربما قال بعضهم : على فرض ان هذه التنبؤات ستتحقق يوما ما ، فهل تلقى في ارضاء الضمير الخلقي ؟ وهل سيشغل تقدم "الفن العملي العقلي" محل الشعور الذي نصبوا اليه ؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو ان فكرة "الطبيعة الاجتماعية" التي تشبه "بالطبيعة المادية" تشوه النفس الانسانية تشويها قاسيا . فهي تجرد الانسان مما يجعله كائنا ممتازا في العالم الذي نعرفه ، ومما يخلع عليه جلاله وعظمته وشرائه السامية ، اي من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية ، ومن القدرة على الموت من اجل فكرة ، ومن نسيان نفسه في حنان الاحسان او في بطولة التضحية . وانت ترينا ان العلم سيرشده الى استخلاص افضل جانب من الظروف الاجتماعية التي تحيط به ، لما يستطيع في وقتنا الحاضر ان يفعل ذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية ، وستكون حياته افضل وسيكون اكثر سعادة . وهذه نتيجة لا يحق للمرء ان يزدريها ، وبخاصة اذا لم تجد مناسبات للالم بعد اختفاء مناسبات اخرى اقدم منها عهدا . ولكن امن الممكن ان يقنع قلب الانسان

بهذه النتيجة ،وهو الذى لم يخلق ، على حد تعبير "باسكال" الا لما لا نهاية له (من النتائج) ؟ وهل من الممكن ان يحل هذا المذهب الواقعى الرخيص مكان المذهب المثالى الذى ظل ، حتى الان ،غذاء للحياة الروحية الانسانية ،اما نفس صورته الدينية واما فى صورته المثالية؟ والذى اوحى اليها بكل ما انتجت من عظائم الامور وضمها نفس هذا العلم ، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باسمه للتحرر من ذلك المذهب المثالى ؟

ان لهذه الاعتبارات العاطفية تأثيرا قويا فى النفس ،اضف الى هذا انه لا يمكن دحضها نظرا لانها اعتبارات عاطفية ، وان افضل الحجج التى ينصت اليهـــا الانسان عن طيب خاطر لا تزعزع اركانها الا للحظة عابرة ،ومن العسير فى هـــذه المسائل ان يتغلب المرء باسهاب منطقية على عقيدة شديدة الغور فى النفـــس وعزيزة عليها ، لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تأثير الظواهر ، ان هذا السؤال وهو هل يمكن ان نوفق بين نبل الحياة الانسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعـــة الاجتماعية او الاخلاقية ،يشبه سؤالا أونشبيها قويا وهو : "امن الممكن ان يكـــون الملحد رجلا شريفا ؟ لقد ذهب بعض الفلاسفة الى الرد بالايجاب ،ولكن لم يكن جواب الغالبية الكبرى من معاصريهم الا جوابا سلبيا ، لان الصلة بين العقيدة الدينية والاخلاق كانت وثيقة جدا فى نظرهم ، بحاسة لوجود عاطفة واحدة كانت تمزج بين هذين الامرين مزجا شديدا ، اضف الى هذا ان تلك الغالبية كانـــت تنظر بعين السخط الى كل من يخالفها فى الاجابة ، وكانت تشعر باستعداد هـــا لرميه بالفسق ،ولو لم يكن ملحدا ، واليوم لا يثير انسان ما هذه المشكلة ، وليـــس

هناك من يفكر اليوم في ان العلاقة بين الايمان بالعقائد الدينية وبين القيمة الخلقية لانسان ما اقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى . اما المؤمنون فيكتفون بالقول بانه ما كان اجدر غير المؤمنين من الشرفاء بان يكونوا مؤمنين ايضا . فما السبب في هذا الانقلاب الكبير ؟ لقد كان من الواجب ان يسلم المرء ببداهة الظواهر وان يتباع عن تاكيد راى تكذبه الامثلة الواضحة التي يراها كل يوم .

وبالمثل ليس هناك امل كبير في حل المشكلة التي يثيرها " تطور العلوم الاخلاقية " بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون ان نبل الحياة الانسانية سيبقى بعد هذا التطور ، وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه . فالزمن وحده هو الذي سيرينا اذا ما كانت المعتقدات او العواطف المنتشرة في انحاء العالم لاتعرفي علينا بسير المنائر المتفرقة ، بحسب الحقيقة ، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض .

وفيما عدا هذا فهل من الاكيد ان نظريتنا هذه تتنافى مع كل مذهب مثالي ، وانها تقطع الصلة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضي الانسانية عن عظائم الامور وجليلها ، وانها تطالب على هذا النحو بتضحية لن ترتضيها الانسانية مطلقا ، ان المثالية " مصطلح يستخدمه الفلاسفة في عدة معاني . ومن البين جدا ان المرء لا يريد استخدامه هنا لكي يدل بها على العملية العقلية الانسانية التي ترى ان المعاني اقرب الى الحقيقة من الاحساسات ، وان القوانين اقرب الى الحقيقة من الظواهر ، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة المباشرة الحسية عند مقارنتها بغايات اخرى اسمى مرتبة واكثر نقاء وانم ما يكون تجردا عن الهوى .

واذن يجب الا تكون الالفاظ سببا فى خداعنا ، وان نأخذ حذرنا فربما لم يكن المدافعون عن المثالية مثاليين حقيقيين دائما ، كما انه ليس من الضرورى دائما ان يكون ذوو الورع متدينين حقيقة ، وان يكون " الوطنيون " هم هؤلاء الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم . وقد يتفق فى الواقع الا يكون حماة " المثال الاعلى " الا دعائم للمجتمع على حد تعبير " ابسن " . فالمثال الخلقى الاعلى الذى يحتل مكانا رسميا — اذا صح هذا التعبير — فى النطاق العام للاراء الفلسفية فى عصر معين قطعة من مذهبه العقلى والاجتماعى . ومن صالح هذا المذهب باسره ان يحتفظ بهذا المثال الاعلى . وهكذا ، فمن سخرية الزمن انه يتفق ، فى الواقع ، ان تدافع المصالح المادية الحقيقية عن اتقى المذاهب المثالية واسماها بحسب الظاهر ، لانها تجد فى حماية هذا المذهب نفعا لها ، ليس المثاليون الحقيقيون ، فى نفس هذه اللحظة ، هم هؤلاء الذين يرفضون استخدام الالفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها ، ولا تهدف الا الى الاحتفاظ بالامور الاجتماعية على ما هى عليه ؟ او ليس اول الشروط واكثرها ضرورة فى موقف المثالى ان يكون مخلصا تماما ، وان يحترم الحقيقة احتراما مطلقا لا يتميز فى الواقع عن احترام الانسان لنفسه ، او عن احترامه للعقل الانسانى ؟ واذا ارتضى الانسان ضمنا هذا الحل الوسط ، بان انتهى الى تأكيد انه ما زال يعتقد رايا لا يعتقده بحسب الحقيقة ، فكيف له ان يرفض مثل هذا النوع من التساهل عندما تحفزه الى ذلك مصالح ليست اقل الحاحا او اقل اهمية ؟ وهكذا ينحط المرء شيئا فشيئا ، حتى يدافع باسباب مفروضة ، يشعر بها شعورا قويا او ضعيفا ، عن مجموعة من الاراء التقليدية التى لا يستطيع التأكد من انها حقيقية

وليس هناك ما هو اشد مضادة ـ للمثالية (من هذا المسلك) .

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو اشد مطابقة للمثالية من البحث العلمي ـ الجدير بهذا الاسم ـ عن الحقيقة ، ولو كان ذلك في المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، ودون فكرة مسبقة عن النتائج التي قد تفضي اليها الحقائق التي يكشف عنها . واذا لم نتحدث عن الاخلاص للانسانية ـ ذلك الاخلاص الذي يهب الحياة للجهود ربما لن يشهد العالم نفسه تطبيقات العملية ـ فلربما كان البحث العلمي الذي يوجه بأسره للسعي وراء الحقيقة ، وبصرف النظر عن كل شيء سواها ، اكمل صورة من صور المجهود فهو المفروض . ان الدفاع عن نظرية مثالية ـ لانها مثالية ولانه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة اخلاقية واجتماعية سامية ـ عزيمة تعتمد على اساس عاطفة طيبة . ولكنا نرى ان هذه العزيمة تعتمد ايضا على اعتبارات نفعية . وربما قامت هذه الاعتبارات على اسس فاسدة ، اذ من يدري ان هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية ؟ ومن الاكيد ان هذه الاعتبارات ليست مثالية . ان خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذي يصر على تمضد اراء ميتافيزيقية او اخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها ، بل هو العالم الذي يدرس الحقيقة الطبيعية او الاخلاقية ، وقد تزود بحماس هؤلاء المثاليين في ايمانهم بالعقل وتمسكهم الى الحقيقة .

الفهرس

الباب الاول : علم الاخلاق الفلسفي ١١

الباب الثاني : نماذج من التفكير الفلسفي في الاخلاق ٤٣

اولا ـ ١) الاخلاق البوذية ٤٣

٢) الفلسفة الاخلاقية عند الصينيين كونفوشيوس ٢٥

٣) الاخلاق عند الفلاسفة اليونانيين ١١٢

ثانيا ـ في العصر الحديث

١) الاخلاق في مذهب اوجست كونت ١٦٨

٢) مذهب المدرسة الفرنسية الاجتماعية دوركايم ١٧٦

٣) منهج البحث العلمي للظواهر الاخلاقية (ليفي بروبل) ١٨٤

٤) التفكير الاخلاقي في عصر العقل ١٩٤

٥) كانط فيلسوف الواجب الاخلاقي .. ٢٠٠

٦) منهما الدين والاخلاق عند برجسون .. ٢٦١

مذكرة فى

فلسفة الأخلاق

دكتور
عبد الوهاب جعفر
كلية الاداب - جامعة الاسكندرية

١٩٩١